



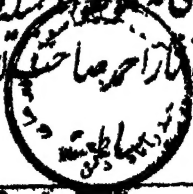




مختار	مختار	مختار	مختار
٩	٩	٩	٩
١٤	١٤	١٤	١٤
٩	٩	٩	٩
٦	٦	٦	٦
٨	٨	٨	٨
٣٢	٣٢	٣٢	٣٢
٣٩	٣٩	٣٩	٣٩
٥١	٥١	٥١	٥١
٥٦	٥٦	٥٦	٥٦

حتى تلك الحدود في البابان من الوصول إلى اللام وصول قاصد الجبل إلى الجبل فيكون المبر  
 عن نسبة إلى الجبل وقيم المبلين المتناهيين من دون الجبل لا ينضم إليه من لانا نقول ان الجبل لها  
 الوصول بالنسبة إلى الجبل الذي انتهى إليه الحركة السابقة والوصول في آن ولها لا وصول اليه وهو مثال  
 الوصول عن ذلك الحد من غير ان يثبت لها الوصول والوصول ولا يصح اجتماع الوصول  
 بالقياس إلى حد واحد لا منها شيان والمتناهيان لا يصح اجتماعهما في محل واحد سواء كانت القطر  
 والصل المتعددة قائمة بذلك المحل أم لا ولما يصح اجتماع الوصول واللام وصول بالقياس إلى حد واحد  
 في آن واحد ولا يلزم كون الجسم الواحد بالقياس إلى حد واحد واحدا وفارقا معا في آن واحد  
 فلا بد ان يكون الوصول ح في آن واللام وصول في آن آخر بعده ولا يجوز تنالها فلا بد ان يكون  
 بينهما زمان وذلك الزمان هو زمان سكون الجبل والجبل معا على ما سبقت في الحاشية السابقة  
 قوله وقد يجاب ايضا انه يمكن دفع هذا بان يقع ان انقراض سكون الجبل في حد تقاسر  
 بين وصول الجبل إليه ونفرض ايضا ان يكون رفع القاسر عنه ووصول الجبل إليه يكونان  
 في آن واحد وح يلزم سكون الجبل في الزمان الذي يكون بين ان  
 الوصول واللام وصول للجبل وقد دفع ايضا بان الجبل المذكور  
 بطريق التمثيل والمقام انه يلزم سكون الجبل لانا  
 الجسم الصغير لئلا يحرى إلى فوق بان  
 فيها قوة بحيث يمكن ان لا يبرح

الحمد لله العظيم والصلوة والسلام على رسول الله وصحابه ذى الجلال والإكرام تبارك وتعالى  
 سنة هجرية تمام شد حاشية بندي كره من قبله وحالي ان حشو وتقاص زويلة است به تصحيح  
 تمام وشفيع ملا كلام جناب مولوي نثار احمد صاحب تالافت ششوس افادته على رؤس الطالبين



في محل النزاع ونظر لزوم سكون الجبل بالاورده الشخ في لزوم سكون كرهة شدة في دورا ب  
 فربها سطح مستويا من الكرهة بنقطة في كل دورة فانه يلزم سكون الكرهة بمحصل الزمانين فيها  
 وهي الحركة الباطنة والصاعدة واجاب بالترتيب فيكون فيه فطران التمام هذا سكون مثل الزمان  
 سكون المتحرك الذي التزمه القابلون بالجزء بل ان كان متصا وقان بالبدته وبعده لم يحصل سكون بل كان  
 الكرهة بسبب الوصول واللاوصول والنزول والصعود لزم ان لا يحصل كرهة بعضها متحركة على قياس  
 بحيث نحاس كرهة اخرى فوجها بنقطة في الكرهة نقطة من الكرهة المتحركة على نفسها نحاس نقطة في الكرهة الفوقانية  
 فيحصل له الوصول ثم يزدل فذلك الوصول ويحصل نقطة اخرى تفصل الى تلك النقطة وهكذا فيحصل الوصول  
 والنزولات والصعودات بالقياس الى كل جزء جزير من كرهة المتحركة على نفسها وبالقياس الى كل نقطة  
 منها فيلزم ان يحقق الزمان الكثرة للسكون بحيث يكون زمان حركته معورا فيها فلا يحصل حركتها احد  
 لا يجوز التمام السكون فيما اورده الامام الرازي من النقص تباس الكوكب بنقطة الاوج عند كونه  
 ذروة التدوير على اوج حاصل وبقطة الخفيض عند كونه في خفيض التدوير في خفيض حاصل  
 لانه لا ساكن في الا فلاك عند مقيم قه الحق في الجواب ان يلزم لزوم السكون انما هو بين الحركتين المتخلفتين  
 الذاتيتين كما صرح بالشم وحركة الكوكب بحركة فلكية عرضية لازائته وبه ينرفع النقص السابق او حركته  
 الكرهة المبرودة على الدوولاب بحركة الدوولاب عرضية كحركة الكوكب فلا نقص انتهى وفيه نظر لانه لا قابدة  
 من نزع الشم فانه لا نزاع في ان من بين حركتين مستقيمتين سكونا اورد بها الحركتين الذاتيتين  
 بل النزاع في ان الدليل القوي اقيم على هذا المطلب جائز في كل حركتين سواء كانتا ذاتيتين او لا بل جائز في حركة  
 واحدة وايضا على ما عرفت وروى على ما قلنا ان مسكونها في فيه بحث لان الحق ذكر ما المصم على لزوم  
 السكون بين الحركتين المستقيمتين انما دللت على وجوب زمان ذلك كون بينهما على تقدير تماس الجزيئتين  
 فكذا لا اشتباه من العقول عن البحث قوله على وجوب زمان السكون بين الحركتين المستقيمتين لو تم  
 هذا الدل على وجوب سكون الجبل في المثال المفروض وهو قوله وللخصم ان يقول آه يعني ان المبل المتحرك  
 هو الما يفهم بالمتحرك بل لما سجاور المبل الذي هو الما يكون قابلا بالمتحرك سواء كان مستقفا ومن الخارج  
 ام لا كما ان ابل المصاعد للجزء المرحى الى فوق قايم به مع انه مستفاد من القاسر والميل الباطن في الخفة  
 قايم بها غاية ما في الباب ان يكون مستفادا من الخارج فيلزم اجتماع المبلين الذاتيتين المتنايتين و  
 يمكن ان يتم سلما ان الميل الباطن لا يكون قابلا بالمتحرك بل يكون قابلا لما سجاور ما وهو الجبل لكن مع  
 ذلك يلزم سكون الجبل ايضا وبيان ذلك ان الجبل النازل يحصل له الوصول واللاوصول بالقياس



ان يكون ان حدوث الميل الثاني هو ان الوصول لا يتنازع اجتماع مبطلين متحققين في الزمان فيكون  
 السكون فالقصد في رد والتقدير اختلاف الحركة عن وصوله فيقتض عليه ويمكن العمل في زمانه ان  
 الميل الذي يفعل الوصول في ان لا يجوز ان يكون في مكانه فيكون فاعلا في الزمان فيكون ذلك المحل  
 بعينه وانما يلزم ان يكون الجسم الواحد بالقياس على واحد واحد واصلا ومفارقا معاني ان لا يكون  
 بالبدن فلا بد من ميل آخر في ان الملا وصول فالتدريسي سلبه هو ان ذلك الميل لا يكون الذي يفعل الملا وصول  
 يجب ان يكون بعد ان الوصول وهذا يتصور على وجهين احدهما ان يكون ذلك الميل الاخر في ان بعد ذلك  
 الا ان فان اريد الاراد في نفسه حتى ثبت بالبرهان وان اريد الثاني فهو مسلم والا يلزم تحلل السكون في  
 يكون الملا وصول حادثا في نفس الزمان الذي بعد ان الوصول فحدث الملا وصول الذي هو عدم  
 هو عدم الوجود ليس الا في ولا تدريجي لانه قد ثبت عند المحققين ان حدوث الاشياء على ثلاثة اوجه احدها  
 ونفي وثانيها تدريجي وثالثها لا دفعي ولا تدريجي بل هو في نفس الزمان وبذلك ينزع ما بين ان  
 زوال الا في يكون ان لا لا يجب ذلك لان زوال الا في وعدمه لا يكون ان لا ولا تدريجي بل يكون  
 في نفس الزمان الذي بعد ذلك الا ان على ما حق في موضحه وانما فيها خلاف ما ذكره بقوله وايضا يتوجه  
 عليه ما استظهره ليس متوجها لان المراد بميل الوصول فاعل الوصول والقاعل يجب اجتماع وجوده  
 مع وجود معلوله وبالجملة ان الوصول مع فلا بد من علة موجودة وكل علة موجودة يجب اجتماع وجودها  
 مع وجود معلولها نعم العلة المعدة لا يجمع وجودها مع وجود معلولها لكن ليس الكلام في العلة المعدة فاعل  
 الوصول يكون موجودا في آن ولا يجوز ان يكون فاعل الوصول بعينه فاعل الملا وصول اذ يكون فاعل الوصول  
 مجتمعا مع الوصول في ان الوصول والا يلزم الجمع المذكورة فالمستدل اطلق لفظ الميل على فاعل الوصول والاصل  
 فالاعراض عليه بان الميل يجوز ان يكون علة معدة كشار من الفضلة عن البحث واعلم ان القول بتحلل السكون  
 من الحركات المتتالية انما هو بغير اسطر ومتابعيه واما افلاطون وشبهه فلا يقولون به على ما ذكره المحقق الطوسي في  
 شرح الاشارات وهو لم يعد جدا واما بعد هوان الجملة على ذلك المطلب فسمان احدهما جهة مشهورة و  
 اعتبر فيها كون الملا وصول انما وكيفية فيها ذلك ولا يتحلل الى التمسك بالميل لان حاصلها ان الوصول ثابت  
 للتحرك انما ثبت في آن ولا يجوز ان ثبت له الملا وصول في ذلك الا ان بعينه كون الجسم الواحد في آن واحد  
 بالقياس الى حد واحد واصلا ومفارقا معا وانه مح فلا بد ان يكون الملا وصول ثابتا في آن آخر وثالثا  
 الكلام الى آخر الدليل وبذلك الدليل على تقدير تسليم المسندات تام ولا يحتاج فيه الى التمسك بالميل وثانيها جهة  
 غير مشهورة وهي جهة الشيخ على نقلنا باعنه وقد عرفت ان جهة الشيخ لا يكون فيما التمسك الى كون الملا وصول

لان الوصول لا يميز بين فاعل محلي فاعل مجزئ يكون وجوده مجتمعاً مع وجود معلوله فالكلام في المعاني  
 الموصولة لا في العلة المعنوية فلا تطلق العليل على العلة الموجبة او اعرفت هذا فتقول العلة الفاعلة للوصول  
 يجب ان تكون متحدة لان الوصول ولا يجوز ان يكون الوصول فاعل للاصل وصول موجود في ذلك الآن  
 فيكون الوصول متحركاً في الوصول والاصل موجود في ذلك الآن فيلزم ان يكون الجسم اتم  
 في ان واحد بالقياس الى حد واحد واصل ومفارقة وهو محتم بالبداهة فلا بد ان يكون فاعل الا الوصول  
 في ان آخر ويتناق الكلام الى آخر الدليل قوله وفيه نظره يمكن ان يقرب الحركة لا بد لها  
 مما في الحركة ومما في الحركة على ما حقق في موضعه وما فيه الحركة وهو المساقفة في الحركة الآتية وما اليه الحركة  
 وهو ما انتهى اليه الحركة من حدود المساقفة الغير المنقصة فاذا ان ما انتهى اليه الحركة يكون متقسماً ويقع  
 فيه الحركة يلزم ان يكون ما فرض انه ما انتهى اليه الحركة بعينه ما فيه الحركة فيلزم خلافه الفرض وهذا الذي ذكرناه  
 مفصلاً بمحصل ما ذكره الشيخ بقوله وقد قدمنا الحد الذي هو منتهى الحركة اه وبالحكمة لا معنى لانقسام الوصول  
 بالقياس الى ما يحده وفي المساقفة انفس المساقفة كما بينا قوله ثم انه اقام حجة اه قال فخر المذتهين  
 محصلها على ما في شرح الاشارات والمكاشات ان الوصول انما هو بالحركة والحركة انما هي عن علة موجودة  
 فهي باعتبار كونها مزية للمتحرك عن حد ما ومقررة له الى حد آخر يسمى بسلا او الميلان والاندس ومن  
 هذا وجوب الوصول باعتبار الاتصال ولا يسمى بهذا الاعتبار ميلاً ولا يصلح ان اصل الميل ان وال  
 المتحرك من حد ما باعتبار علة الوصول باعتبارها خيراً والتفاير بين الاعتبارين طال اذا الاتصال غير الازالة  
 والتفريق والعلة الموجودة انما هي في الحد الذي هو منتهى الحركة عن ذلك الحد الذي وصل اليه فلا بد  
 من ميل آخر الى الميل الاول كان مقرباً للمتحرك الى ذلك الحد وهو منتهى العلة ولا شك ان الميل للوصول الميل  
 الميل متناهيان ولا يمكن ان يكون حد وكن ان الميل انما في هو ان الوصول لا متنازع اجتماع  
 ميلين متناهيين في ان واحد فيها زمان الكون ولا يخفى انه لا بد من تقدير اختلاف الحركة والالتواء انقص بالحد  
 المفروضة والضم يتوجه عليه ما استظهر من انه يجوز ان يكون الميل معاً فلا يكون باقياً ان الوصول هذا كلامه وفيه  
 نظراً ما اولاً فلو سلمنا ان الاستدلال انما هو على وجود المسكون بين الحركتين المختلفتين لا مط لكان انما هو  
 بقوله في الاستدلال بعينه جار في الحدود والمفروضة في المسافة لان الوصول الاتي بالحد انما يكون بالميل المتصل  
 الذي يكون ذلك الميل في ان الوصول وزوال الوصول عن ذلك الحد لا يصح ان يكون بهذا الميل والاصل  
 يلزم ان يكون له نسبة الى حد واحد واصل وانما معاً في ان واحد وهو محتم بالبداهة فلا بد  
 من ميل آخر غير الميل المتحرك عن ذلك الحد لا شك ان الميل المتصل والميل للمزيل متناهيان ولا يمكن

محرك بل صحل واحد على ويفرق على وجود ذلك الجسم المائل في فرض السطح وسطحه ونحوه  
وفرض الاجزاء في سطحه ويفرق عليه ايضا اذا تحرك على سبب صورته التي هي في السطح مفروقة  
فيه قبل الحركة سوى اللطين دائرة ويتفاوت المد والجزر في الصغير والكبير ما في السطح التي كانت مفروقة على  
وجود ذلك الجسم في الوسط وغيره على ما عرفت ويسكون اللطين متفرقا على انفسار صورته المتغيرة  
بهذا الوجه الخاص او على انفسار حركته بهذا الوجه الخاص ولا بد من غيره ما ذكره الله بقوله وانما آياته  
صورته المتغيرة صارت عليه هذه الحركة الخاصة ابتداء وليست هي تقبضه لكون هذه النقطة راسية لدائرة عظيمة وذلك  
راسية لدائرة صغيرة بل هذه النقطة لما كانت مفروقة في وسط الجسم المتحرك مثلا وذلك النقطة في غير وسطه  
على ما مر من رسم دائرة صغيرة ودائرة كبيرة وقولهم ان نسبة الفاعل الى المفعول على السوية ليس معناه  
ان فاعلا معنالا يقتضي الا معلولا معنالا كذا ولا التاثير في حقيقة الحرارة والدار للبرودة وليس شيا الى الحرارة  
والبرودة على السواء بل معناه ان ذات الفاعل كما هو فاعل من ذيون بلا غير استجابه انفسار يكون استجابه  
الى المعلومات المنفصلة عنها سواء في ذلك انفسار صورة احدى هذه الكمالات فاسيلا لا يلزم ان نقطة من القطرات  
النازلة تاثير في تفرج البحر ان يكون حال النقطة النازلة انفسار حال القطرة النازلة او لا بل تاثيرها  
اهم ولكل حال جميع القطرات النازلة يكون في حال القطرة النازلة او لا فاذا كانت حال كل قطرة مثل حال  
القطرة الاخرى في عدم التاثير في تفرج البحر فمن اين يحصل تفرج البحر فلا بد من ان يكون لكل قطرة تاثير في تفرج البحر  
اثر ذلك التاثير لا يكون اثره سوا فاذا اجتمع اثر تلك التاثيرات حصل له قدر محسوس في تفرج البحر  
يفهم فسا واما ذكره العالمون بالبحر من ان كل جزء من الاجزاء التي لا تتجزى ليس له مقدار او لا  
يحصل للجوع مقداره اذ الم يكن بشي من الاجزاء مفردة فمن اين يحصل مقدارها فلا بد من ان  
يكون لكل جزء مقدار صغير يحصل من اجتماع تلك المصادرات الصغيرة مقدار كبير هذا انفسار تفرج  
وكن على بصيرة قوله ولا يصح حمله على المعنى الاعلى ان يكون الحكم بعدم التاثير فيها على قوم ان  
الجزء اذ الم يكن بمعنى التاثير بل بمعنى انجزر الحوادث يجوز ان يبدل في تفرج البحر فيكون اقتضاه ليل  
المستقيم الى البحر الطمسي فلا بد من حمل الجزر على المكمل شي لا بد من ان يبدل المستقيم الى البحر الطمسي  
توهم فاسد لان المفروض ان للصورة القايدة جيزا طبعيا وللصورة الكاشفة جيزا طبعا اجزا  
فلا يصح ان يكون الجزر الطمسي الى حد يتجاوز الجزر الطمسي الذي قد بدلت في تفرج البحر كما لا بد من  
الاجزاء في تفرج البحر وتبدل وضع الكل بما هو كل لا يغير تفرج البحر من خروج الكل عن مكانه فلا بد من ان يكون  
البدل المستقيم فظهر ما ذكرنا انما يصح من الجزر على المعنى الاعلى قوله قبل هذا لا بد من ان يكون

جسم آخر فيكون ذلك مجسم بمجسم لان جهة السفلى هي ما يكون له غاية البعد عن الفوق وما يكون  
 له غاية القرب من الفوق هو مركز ذلك الجسم وبالحكمة بعد الفوق لا محال يتوهم فيه حركة الفوق  
 بالتحرك والتحت الى الفوق فتأمل قال المصنف لا استحالة ان يحصل من المجموع سطح كروي متصل لانه قد ثبت  
 في مقامه ان لا يكون له مركز لا يمكن الا بقطة واحدة فاذا كانت الملاقاة بقطة واحدة يكون بينها فرجة فاما  
 فرض ملاقات كرات بعضها ببعض يجب ان يكون بينها فرجة فلم يحصل من مجموعها جسم واحد متصل وايضا  
 يلزم ان يكون تلك الفرج خالية فيلزم التخلل وهو محال هو له لا يخفى عليك انه يمكن دفع هذا البحث بان  
 اثباته بما سبق هو انه لا يجوز على التفكك الحركة الا بنية والمراد بالحركة الآتية هو مفارقة مكان واخذ مكان  
 آخره يلزم ذلك لان بعض الاجزاء اذا كان على شكل كروي وفرض انه يدور على الشكل الطبيعي يلزم ان يكون  
 مكان الكل او ينقص واذا زاد مكان الكل يلزم الحركة الآتية الا ترى ان الشبهة اذا كعبت ثم جعلت كره  
 فلا يكون مكانها في تلك الصورة بين واحدة بحيث لا يزيد ولها ينقص بل لا يتبدل مكانه سواء كان المكان  
 سطح او جوا قولهم وورثه يمكن ان يقوم ان التفكك وان كان بسيطاً لكن ثبت عندهم ان حركة الافلاك  
 ليست طبيعية عندهم بل تكون ارادية فاذا كانت ارادية فيجز ان يخمس تلك الحركة بجهة معينة دون اخرى  
 بواسطة اعتقاد النوع في الحركة في تلك الجهة دون اخرى ولو فرض ان تلك الحركة طبيعية فيجز ان يكون مختص  
 بجهة معينة الصورة النوعية كمان النار والارض وسيطان والحال ان احدها طائفة للفوق والاخرى جهة الخت  
 قوله وايضا اذا تحرك البسيطة اعلم ان الجسم المتصل الواحد الذي ليس فيه متصل بالفعل لا يكون له خبرية  
 بالفعل بل بالقوة فقط لانه لو كان له خبرية متحركة بالفعل يلزم ان يكون متصلاً واحداً بالفعل فاطلاق الخبر على الجزر  
 المتصل الواحد ان يكون للجسم الواحد والحجاز وايضا خبرية الشيء تقدم على الكل بحسب الوجود والخبر المقدر على الشيء متاخر عنه  
 بحسب الوجود ولانه يجب اولاً وجود اجسام المتصل الواحد بالفعل بصح تحليله الى الاجزاء المفصلة فاطلاق  
 الخبر على الجزر المقدر على قدرته على ذات الكل والمتاخر عن الكل انما يكون الخبرية لذلك الجزر المقدر لذات الجزر المقدر  
 فالكل ام فاما لان المتصل الواحد ليس فيه ذات اجزاء متساوية بالفعل لانه بالمعنى في المتصل الواحد انفسه  
 لم يتحقق ذات متساوية بالفعل فيكون تبين طرماً لانفعال ذات واحدة مقدارية قابلة للتحليل الى الذوات  
 المتعددة وبعد التحليل لا تبقى الذات الواحدة بل تقدم وتحدث ذوات متعددة فليس هناك ذات واحدة  
 مشتركة على الذوات المتعددة بالفعل اذا عرفت هذا نقول ان الجسم المتصل الواحد متعلق به صورة نوعية  
 متعينة لمقدار المعين وشكله المعين كالكرة مثلاً فان صورته النوعية اقتضت شكلها المعين ومقدارها  
 المعين وليس في ذلك الجسم اجزاء بالفعل حتى يتوجب عليه ان هذا الجزر اختص بهذا الموضع وذلك الجزر بغير

روية المحرر ادعت هذا القول اذا فرض حركة المحرر الى جهة السفلى فجاء فرض حركته بحيث يصدق سطحه مركز  
 الارض فيلزم وحسب إمكان الإشارة الى جهة السفلى إشارة الى جهة الفوق وبالعكس والحال انه قد ثبت انها  
 جهتان متقابلتان بحيث يكون الإشارة الى الفوق متباينة بالذات للإشارة الى جهة السفلى لان العقل لا يقبل  
 في الحكم بان جهة الفوق واقعة في مقابلة جهة التحت وهذا الحكم لا يتصور الا بان يكون الفوق في الحقيقة متماثلين  
 على مقابليتها والى هذا نقول لما ثبتت كبرية المحرر فلا يتصور حركته الى جهة السفلى مع كون السفلى بحاله ولا يلائم  
 متحركا لانه لو تحرك الى جهة السفلى مع بقائه كروية بجالها يلزم ان يكون فيما فوق تلك الافلاك ملاء موجود  
 ليكون كلما قرب نصف من المحرر نحو المركز بعد نصف آخر منه عنه وقد ثبت ان ما فوق تلك الافلاك لا يكون  
 ملاء ولا يلائم ان يكون المحرر ومحوه او كما انه يلزم ان يكون فوق تلك الافلاك ملاء لك ان يلزم مقعدة اخرى  
 وهي انه اذا فرض ان نصف من تلك الافلاك قرب الى السفلى بصير نصف آخر بعيدا منه فيلزم ان لا يكون  
 للسفلى نسبة واحدة بالقياس الى سطح محب تلك الافلاك من حيث القرب والبعيد بل يلزم ان يكون  
 قريبا بالقياس الى بعض سطح محب تلك الافلاك وبعيدا بالقياس الى بعض آخر منه فيلزم ان لا يكون  
 السفلى غاية البعد بالقياس الى الفوق والحال ان السفلى غاية البعد بالقياس الى الفوق فان قيل  
 لم لا يجوز ان يتحرك المحرر الى جهة السفلى مع عدم بقائه كروية قلت قد ثبت بحكم العقل ان ههنا جهتين  
 لا يقبلان ذهاب ايهما ان وجود تلك الجهتين لا يمكن الا كروية المحرر فلا يمكن عدم كون المحرر كرويا على  
 ان لنا ان نقول لو فرض ان حركة المحرر الى جهة السفلى بجوز مع عدم بقائه كروية بجالها يلزم مح وهو ان  
 لا يكون للسفلى نسبة واحدة بالقياس الى سطح محب تلك الافلاك من حيث القرب والبعيد لانه اذا  
 قيل ان غير من المحرر من الانفصال عنه بصير قريبا من السفلى يلزم ان يكون بعض سطح محب تلك  
 الافلاك قريبا من السفلى وبعضه بعيدا فيلزم ان لا يكون للسفلى نسبة واحدة من القرب والبعيد وح  
 لا يكون السفلى غاية البعد بالقياس الى الفوق ويمكن ان يقع ايضا ان ذلك الجوز الذي صار قريبا الى السفلى  
 يجب ان يوافق مكانه الاول فبعد المفارقة من تلك المكان لا يخفى ان يكون ذلك المكان خاليا  
 ام لا فان بقي خاليا يلزم الخلاء وهو محم وان لم يبق خاليا بل شغل مكانه جسم آخر فيكون سطح محب  
 ذلك الجسم فوقه لا يصدق عليه انه غاية البعد من السفلى لانه يصدق على بعض سطح محب تلك الافلاك  
 الذي صار قريبا الى السفلى انه غاية البعد من السفلى فلا يكون ما فرض فوق فوافقا ويقول ايضا انه لا يجوز ان يكون  
 السفلى متحركا الى جهة الفوق من نبات الفوق بحاله لانه اذا فرض حركته حائل السفلى الى الفوق خاذل فارق  
 ذلك الحائل مكانه فلا يخفى ان يكون مكانه خاليا فيلزم الخلاء وهو محم او لم يبق خاليا بل يقوم مكانه

في الخارج وجهة الفوق موجود في السطح لانه سطح محبب للثقل الا على وسط السطح موجود في الخارج بالحق  
وجبة تحت وان لم يكن موجودا في الخارج بالمعنى الاول لكنها موجودة في الخارج بالمعنى الثاني اذا فسر  
هذا بقول ايراد المص من قول المص موجودة هو الموجود في الخارج اعم من ان يكون موجودا في الخارج بالمعنى  
الاول والثاني وليس مراد الموجود في نفس الامر سواء كان في اللذات فقط او الخارج بالمعنيين الا ان  
تخصص نفس الامر بما هو موجود في الخارج بالمعنيين كما ذكرنا وبالمجته الفوق والتحت مما يعرض الجسم  
بحسب حال الخارج لا بحسب الذات فيكون الفوق والتحت من العوارض الخارجية للجسم لا من العوارض  
الذاتية له **قوله** وقد قيل انهم ذهبوا الى هذا اعتراض على ما ذكره المص بقوله لما امكننا الاشارة اليها انه حاشا  
ان يفتهم من كلام المص هو ان الاشارة احسبه كون ابي الموجود في الخارج وفيه مناف لما اذا كان يمكن الاشارة  
الى نقطة الموهوم في وسط الخط والى الخط الموهوم في وسط السطح لان هذا القول منهم يدل على انه يجوز الاشارة  
الحسية الى الموهوم في الخارج لان النقطة الموهومة في وسط الخط والخط الموهوم في وسط السطح معدومان في الخارج  
وان اجازت الاشارة الحسية الى الموهوم لم ثبت وجود الجهة في الخارج بسبب عدم كونها ماثرا اليها في  
الخارج والمجرب انك قد عرفت ان المراد بوجود الجهة في الخارج اعم من ان يكون موجودا في الخارج او يكون  
متوحيما ومنفردا في الخارج فحاصل كلام المص هو ان الجهة تصير ماثرا اليها بالاشارة الحسية وكلامه يوضح ما فيه  
بالاشارة الحسية بحيث ان يكون موجودا في الخارج او يكون منفردة ومتوحيمة في الموجود في الخارج لان الجهة لا تعد  
مقتضية بغير وجودها في الخارج اياها منفرضة فيه بل ان الاشارة الحسية فالاول الفوق والثاني تحت وب  
المطل هذا **قوله** عند القابل بان المكان هو السطح اه يمكن ان يقال ان المكان هو السطح يجوز ان يكون قابلا  
للممكن متوجها اليه بالوصول اليه بل متوجها اليه بان يحصله وعلى تقدير ان يكون متوجها بالوصول اليه قبل التحصيل بل يجوز  
ان يكون متوجها بالوصول اليه بعد التحصيل بان يحصل اولاهم يحصل اليه **قوله** ان يقال فاجبات اه لا يكون متحدة به  
لان قيمه لا يجوز ان يتحدوا بجهة بوجود الحمد او لا ثم تحرك اليه الحمد ونحوه لا يكون متحدة به لانه يجوز ان يتحدوا  
جهة الفوق والتحت بوجود الحمد ثم الحمد وتحرك الى جهة السفلى التي هي مركز الارض قلت قد تفرع عندهم ان الحركة لا بد  
فيها من تحقق امرين احدهما تركب جهة والآخر طلب جهة فاذا فرض ان الحمد يتحرك الى جهة السفلى فهو وان كان طالبا  
لجهة وهي السفلى لكن لم يكن تاركا لجهة اخرى وهي الفوق لان الفوق لما كان قابلا بالحركة فيلزم من حركته  
الحركة الفوق فيكون الفوق معه دايما فلا يمكن تركب تلك الجهة وايضا قد ثبت في افعال الجسماني جتين لا يتحد  
اه ولذا لو انك شئ شخص يحكم العقل بان رجلا من فوق ورأسه من تحت ولا يتوقف في الحكم حتى يتطرق الى الفوق  
لوجوده بالتحرك الى جهة فاذا لم يتوقف في ذلك الحكم فظهر ان هيتين لا يتبدلان وباعا تلك المقدرة اثبتوا

وهنا خرم من صفة السابق الملاحق لان كلاهما منها اذا لو نظر الى ذاته لا ياتي عن الاجتماع  
منه الاخر مثلا الحادثه الواقعة قبل يومنا بما ياتي سنه الحادثه الواقعة في يومنا هذا اذا لو نظر كلاهما  
منها بالنظر الى ذاته فظانه لا باب احدهما عن الاجتماع مع الآخر لا السبق ايضا لعدم اجتماعهما  
لم يشاء عن خصوصية ذاتهما فيكون عدم اجتماعهما بسبب ان احدهما مع امر والاخر مع امر اخر  
ولا يكون ذلك الامران محضين فلهذا اجتماعهما عرض لعدم اجتماع الحادثتين وبعد ذلك نظر  
الكلام الى ذينك الامرين ونقول عدم اجتماعهما وتقدم احدهما على الآخر بالذاتهما اول الامر  
فان كان لامر اخر منقول للكلام اليه فاما ان يذهب الى غير النهايه و هو بطلان ما بالغير يجب ان  
يهتج الى ما بالذات والالم يكن تحقق ما بالغير ونسبي الى امر يكون عدم الاجتماع تابثا بالنظر الى ذاته  
بدون الواسطة في الثبوت فكما ان الموجود يوجب ان ينتهي الى حيث يكون الوجود عين ذات الموجود  
لان كل ما بالغير يجب ان ينتهي الى ما بالذات فلك يجب ان ينتهي القبلية والبعديه وعدم الاجتماع الى  
حيث يكون القبلية منفردة عن ذات القبل بذاته والبعديه من ذات البعديه بانه بحيث لا يكون الفصل مجتمعا  
مع البعدي الوجود فلا بد ان يكون في عالم الوجود امر غير فاريزهم بخر من ذواتها ويجوز خرم منه واما هذا هو  
الزمان فظهر مما ذكرنا وجود الزمان وقراره وثبوت القبلية والبعديه لا حسنا بها بالنظر الى ذاته بدون  
الواسطة في الثبوت وثبوت الواجب نعم القبول بطريق وتقول قد ثبت ايضا بالبرهان ان كل حقيقة يكون  
سلبها موجبا لانقلاب مبدء الموصوف يجب ان يكون تلك الصفة مستندة الى ذات الموصوف ولا يكون  
ذلك الموصوف واسطة في ثبوت تلك الصفة كالامكان فان ثبوت الامكان للممكن يجب ان يكون مستند  
الى ذات الممكن ولا يكون مستندا الى الغير لانه لو كان مستندا الى الغير فمع قطع النظر عن ذلك الغير لا يكون  
الامكان تابثا فاذا لم يكن الامكان تابثا ليجب ان يكون واجبا او مشتقا اذا عرفت هذا فنقول الحكم  
المفصل في قسم الى نوعين على ما هو مذكور في صحف القوم احدهما حكم متصل قار بالذات والاخر حكم متصل غير قار بالذات  
قالا قسرا وعدم الاجتماع لو لم يكن تابثا للزمان بالنظر الى ذاته بل بالنظر الى الغير فيكون مع قطع النظر  
عن ذلك الغير لم يثبت القسرا ويلزم جواز ثبوت القسرا لان الحكم المتصل لا يخفى عنها واذا جاز ثبوت القسرا  
له يلزم جواز كون احد النوعين نوعا آخر وهو محتمل فيكون مستندا الى ذاته فلا يكون له واسطة في الثبوت فلهذا  
ما ذكرنا ونصبر ولا نؤمن من المقلد بن قوله اقول كما نهم اراد الموجود في نفس الامر علم ان نفس الامر له  
شروان فرد هو اذ ان العاليية والسافهة وفرد آخر هو الخارج والموجود في الخارج فسمان عند الحكماء ما احدهما  
ما يكون له وجود في الخارج وهو الشرح واما ما لا يكون موجودا في الخارج لكن يكون مثا ما تراه محض

ما يلزم من ذلك هو الترتيب بما علم من أن لا يمكن أن لا يكون له انقسام بل يلزم على تقدير كون عبارة  
 مع ابتداء الادلة قوله واجب بان الزمان لا ينحصر عليك ان هذا الجواب لا يصح من قبل المص لا فاعلم  
 الزمان اوله على وجود الزمان ثم شرع في بيان جهته بقوله وهذا الامكان قابل للزيادة والنقصان بل هو  
 متغير فمن قبله هو ما ذكره الله بقوله اقول يمكن ان يجاب آه و اعلم ان نقطة انهم في قول الله يمكن ان يجاب  
 ايضا بشعران الجواب الذي ذكره الامام يصح من قبل المص وقد عرفت ان لا يلزم من كونه قوله وانت تعلم  
 اعلم ان القرار والاقرار في الحكم المتصل على ما ذكره القوم بسا الا باعتبار ان الحكم المتصل ان اجتمعت احدهما  
 بحسب الوجود في خبر واحد من الزمان او طرفه فهو كم متصل قار وان لم يجمع اجزاءه في شئ منها فهو كم  
 غير قار لان المسافة من افراد الحكم المتصل القار ليس قار بها باعتبار اجتماع جميع اجزائه في حدودا حدين  
 محدودا لان اجزائها بهذا الاعتبار لا يكون قارة بل قارية اجزائها انما يكون باعتبار ان احدى خبر من  
 اجزائها بقرض في زمان يكون الخبر الآخر ايضا في ذلك الزمان بعينه واما وما ال به جميع الاشياء حتى  
 الزمان بكون فيه مجتمعة لا لا يتصور فيه حدود حتى يتصور فيه القرار والاقرار ولا اشياء الزمانية وعامة  
 بل الزمان الذي هو قار قارية الزمان انما هي بالنظر الى ذاتها لا بالقياس الى وعامة الذي هو قار قارية الزمان  
 القرار والاقرار انما هو باعتبار الاجتماع في نقطة من الزمان بعينها وعدم الاجتماع فيها اذا فتر  
 هذا فنقول اذا فرض ان الزمان كم متصل قار للذات فلا بد ان يكون احدى خبر من اذا فرض وجوده يكون  
 الخبر الآخر ايضا موجودا معه ولا يكون ذلك الاجتماع الا في الزمان لانك قد عرفت ان القرار والاقرار  
 انما يكونان بالقياس الى احدى الزمان فيلزم ان يكون الزمان الذي صار طرفه قار لحدوثه الطيف قار  
 موجودا مع بومنا هذا فيلزم ان يكون بومنا هذا طرفا لحدوثه الطيف قار ايضا وانما يصح ان يتم ان اجزاء  
 الزمان يكون بحسب الجود مجتمعة في زمان آخر لا تنقل الكلام الى ذلك الزمان الاخر ان ذهب الى ذلك  
 وهو محال انتهى الى ان لا يكون اجتماع اجزائه الا بحسب نفس تلك الاجزاء فيلزم ان يكون محل ما وقع  
 في خبر واقعا في خبر آخر غير ذلك بالتأمل الصادق قوله بمعنى عدم الواسطة في الاثبات  
 لاني الثبوت اعلم اننا نجد في عالم الوجود اثنين من التقدم احدهما ان يكون السابق علته للاخر ويكون  
 مجتمعا في الوجود مع اللاحق كحركة المذبح المفتاح فان حركة المذبح كحركة المفتاح ومجمعة معه  
 في الوجود وهذا التقدم ليس لا بحسب العقل ودون الخارج وانما ينبغي ان يكون احدا شيئين سابقا على الاخر  
 ولا يكون مجتمعا معها في الوجود والخارجي مع عدم تحقق العلاقة الافتقارية بينهما على ان العلاقة  
 الافتقارية بينهما لا يوجب الا سبق بحسب المرتبة العقلية لا سبق الخارج حتى نقول هذا السبق

من المتنى المتنى الذى يقع فيه الحركة لا الكون فى الزمان قلت هذا مع كونه خلاف الظاهر مع كونه هراى  
 باطلا يرجع الى المتنى الزمانى وهو لا يكون الا زمانيا يريد عليه ان تلك المقدمه لا دخل لها فى وقوع ايراد  
 شريع المحققين لانه اذا فرض متى ان زمانيا يكون بينهما متى آخر زمانى فلا شك انه لا يتصور الانتقال  
 من الاول الى الثالث الا بتدريج فلا فرق بين مقوله المتنى ومقوله الاين باعتبار التدريج والتدريج  
 وايضا بناء على هذا التوجيه يكون فى زمان واحد زمانيا والاخر تدريجى فلما قل ان يقول ان الاين ايضا  
 له فردان احد زمانى والاخر انى فلا يصح قوله بخلاف الاين وبالحمل المفرق بين متى والاين نظرى يحتاج  
 الى البيان والثانى ان قوله بخلاف الاين فان الكون فى قطعه من المسافه ليس ايتا واحدا بل ان المتحرك من  
 مبدى المسافه الى متناها زمان واحد مستمر سبيل وذلك للملين المستمر يصح تحليله الى ايون متعدده فالايون تعدده  
 اموره اعيانه بحسب نفس الامر لان المتحرك لا يوتن متعدده متنايزة فتغايره بحسب حال الخارج وكانه غفل عما  
 فكره اسم التجديد التجديد فى رفع شبهة ريتون الحكم من ان المتحرك من مبدى المسافه الى متناها ايتا واحدا  
 مستمر والثالث اننا لو ما شينا فيها ذكره انما يقيد لو كان الانتقال من متى الى متى يليه ويحاوره وفعيا و  
 لا نزاع فى ذلك لان الانتقال الى متى آخر لا يكون الامور فعيا كما يحصل التزاع لانه يتصور ان يكون متى  
 ان بينهما متى آخر ولا شك ان الانتقال من المتنى الاول الى الثالث لا يكون وفعيا بل تدريجيا كما ذكرنا  
 قوله والحمل على الاول اولى الامر بالعكس لان الحمل على الاول يوجب حذف المضاف والمضاف اليه  
 معا وهو غير شايع بل الشايع حذف المضاف فقط وايضا لفظة مستفاد فى المقامين بالتأنيث لا يناسب  
 هذا الحمل بخلاف الحمل على الثانى فانه لا يتوجه عليه شى من الجنين اما الاول فلان اللازم من الحمل على الثانى  
 هو حذف المضاف فقط وهو لفظة مبدى وهو شايع واما البحث الثانى فلان الحمل على الثانى لا ينافى كون  
 لفظة مستفاد بالتأنيث بل يوجب وكان نظرا الى ان الحمل على الثانى يوجب ادخال المبرر الجار والمجرور بخلاف  
 العمل على الاول وهو معروف فالحمل على الاول كما ذكرنا قوله وان كان المتحرك شعوره بحث لان المتحرك هو الجسم لا شعوره  
 انما الشعور للنفس الناطقه التى هى متعلقه بذلك الجسم وليس من شأنها الحركة لانها مجوده فاصولها نفس وان كان النفس التى هى متعلقه بذلك  
 الجسم متعلقه قوله الاول كذلك لا يمكن ان يقهر والمهم لم يقبل وابتدعت مع ابتداءها حركه اخرى فليس  
 التكرار بل قال وابتدعت معها حركه اخرى ومفاد هذه العبارة ليس لان ابتداء الحركه الثانيه مع  
 الاولى لا يصح ابتداء الاولى لانه فرق بين قولنا اولى وبين قولنا مع ابتداء الاولى ولزوم التكرار  
 انما هو على تقدير كون عبارة المهم مع ابتداء الاولى وليس فليس هو قديم انه يمكن ان يفهم من قوله  
 وابتدعت معها حركه الاخرى ان ابتداء حركه الثانيه مع ابتداء حركه الاولى فيلزم التكرار قلت فانه

الزوايا تشقنا في حاشيتها على كتاب لا يماضت فارجع اليها قوله اقول انظاره يمكن ان يقال مراد المستدل من قوله ثم هو  
 البر الذي في الما هو انه اذا كتب على الما ووجد البر الذي في ذلك الما مرادوا وكانوا على الكفاية وبني بالمراد  
 كسب على الما البارز او لا وفيه شيء لانه لا يكون لخصوطة البر دخل فيما نحن فيه لانه فيحقق الكفاية بدون ايضا كما اذ كسبت  
 على الما الحاشية فالحق ان يقع ان العوار الباقى بعد المص ووجب تخلفه ضرورة امتناع الكلام لانه لم يتم تخلفه لزم الكلام  
 بعد كسبت على الما مراد كان حاله او بارادوا والم يلزمه الكلام فيعوضه البر المتخلف الى كسبة فيلزم الكفاية فيقيم الما او  
 بابر البر الكفاية في طبع الما وهذا البر موجود في الما و  
 ان كان بارادوا على كسب الما لا يكون جوارا لاجراء ما يجاوز تخلفه لاجراءه وتكافئه والى ذلك التجزئة قوله ويرى  
 عليه ان القائل له هذا الما بارادوا وليس في حاشيته على شرح حكمه العين في شرح حكمه الموقف ايضا وحاصله انه لا فرق بين  
 امتى والى في المكان تحقق الانتقال تجريبا فوجه كماله يتصور في الالين تحقق الانتقال تدريجا ووجه كماله في الالين يتصور  
 لانه اذا فرضنا ان مجازين بحيث لا يكون بينهما الا واحد فقط ان الانتقال من احدهما الى الآخر لا يكون ان دفعة واحدة  
 انسان يكون بينهما ابن آخر فقط ان الانتقال من الالين الاول الى الالين الثالث لا يكون في التدريجا لان الانتقال  
 من الالين الاول الى الالين الثالث يتوقف على انضمام الالين الثاني وهو تدريجي الحصول فلا يتصور الانتقال من الاول الى الثالث الا تدريجا  
 كذا الحال في امتى لانه اذا فرضنا ان مجازين بحيث لا يكون بينهما الا ان فقط ان الانتقال من احدهما الى الآخر لا يكون الا دفعة واحدة  
 آخره ايضا ان الانتقال من الالين الاول الى الالين الثالث لا يكون تدريجا لان الانتقال من الاول الى الثالث يتوقف على انضمام الالين الثاني وهو تدريجي  
 فيمكن دفع ما يرد من غير المتقين بان احدى قطرة من الزمان او من كان الكون فيها شخصا واحدا من اجل ذلك الزمان الى سبها بقوله امتى  
 الامان يكون في مجموع ذلك الزمان ولذلك يصح ان يقر ما سطره كالكون في الزمان الذي يتلووه وهو متناه وهو ايضا  
 شخص من امتى والانتقال من الكون الاول الى الثاني يكون في آن هو الفصل المشترك بين ذينك الزمانين فيكون دفعا بخل  
 الالين فدان الكون في قطعه من المسافة ليس انبا واحدا بل يكون متعددة اذ كل آن يقض يمكن ان يكون للشيء ابن  
 لا يكون ذلك الالين في الآن السابق ولا اللاحق ولا يمكن في كل آن متى اذ لا معنى للامتي الا الكون في الزمان  
 فلا يمكن حصوله الا في الزمان هذا ما قصد الرئيس فافهم ولا يمكن من الغافلين انتهى وفيه بحث من وجوه الاول  
 ان قوله اذ لا معنى لانه الا الكون في مجموع ذلك الزمان وقوله اذ لا معنى للامتي الا الكون في الزمان  
 بيتان على ان الامتي هو الكون في الزمان فقط وهو نقيض ما في كتب الحكماء على كتب التشكيل ايضا كمن التجسده  
 والمواقف لان المحقق الطوسي قال في التجريد الخامس مني وهو نسبت الى الزمان وطرفه وقال الشارح الجيد  
 في شرح هذا الكلام ان الخامس من مقولات التسع المتى وبنيته بالشيء الى الزمان وهو كونه في ما وفي  
 طرفه فان كثيرا من الاشياء يقع في طرف الزمان ولا يقع في الزمان فان قيمه يجوز ان يكون مروده

والفعل الصغير يقول المشي سوا كان متصلا واحدا او لا اشارة الى ذلك الشارح المحمد بالتجريد بعد ما ذكر  
بحث الشيخ المقتول وبحث الكاظمي ومحاكمة شريف المحققين ردحاكمته كما ذكرنا ثم قال والحق ان  
ان النمو والسمن وما يقابلها من قبيل الحركة في الكرم والمقاوير المختلفة في الاربع يتوارد على شئ واحد  
بمعينة فان الجسم النامي من مبدئه نمو الى منتهاه شخص واحد بعينه لا يتبدل تشخصه بانضمام ما يضم اليه  
وكذا الجسم النابل من مبدئه ذبول الى منتهاه شخص واحد بعينه لا يتبدل تشخصه بانتقاص ما ينقص منه فان  
زيد الطفل هو بعينه زيد الشباب وان عظمت جسده وصارت اعضاها مضاعفة كما كانت في حالة  
الطفولية وكذا زيد الشباب هو بعينه زيد الشيخ وان نقصت جسده وصارت عشرة عشر الما كانت في حال  
اشباب وذلك لان العظم والصغر ليسا من الشخصات وكذا الحال في السن والهزال انتهى وفيه بحث  
لانه ان اراد ان بدن الطفل حال الطفولية هو بعينه البدن الذي يكون في حالة فهو بطلان بدنه حال  
الطفولية خبر بدنه حال الشباب كله فلا يتصور كونه شخصا واحدا والا يلزم جواز كون شخص الخمر عرس  
شخص الكل وان اراد ان نفس الناطقة حال الطفولية والشباب فهو حق لان النفس الناطقة من قبيل  
الجودات والحركة من قبيل الجسم والمتبدل انما هو البدن لا النفس الناطقة المتعلقة به وكذا الكلام في بدن  
حال الشباب وحال الشيخوخة وايضا النمو انما يحصل بزيادة الجسم الغريب الذي هو الجسم الغذائي في اقطار الجسم  
المقتدى فذلك الجسم الغريب ان اتصل الجسم الاصل بحيث يصير المجموع متصلا واحدا في نفس الامر وشخصا  
واحدا فيها او لا فعلى الاول يلزم زوال جسمين وحدوث جسم آخر وان لم يتصل به بل يكون متجاوزين فلا  
حركة في الكرم بل الحركة في الابين فقط وكذا الحال في السمن والذبول لانه ان الفصل من المتصل الواحد شئ فيلزم  
انعدام المتصل الواحد ولا شك ان الكل يتعدم بانعدام الجزء منه وان لم ينفصل من المتصل الواحد شئ بل كان  
هناك جسمان متجاوزان فيتحرك احدهما الى مكان آخر فم لا حركة في الكرم بل الحركة في الابين فقط وكذا الحال  
في السمن والذبول لانه ان الفصل من المتصل الواحد شئ فيلزم انعدام المتصل الواحد ولا شك ان الكل  
يتعدم بانعدام الجزء منه وان لم ينفصل من المتصل الواحد شئ بل كان هناك جسمان متجاوزان فيتحرك احدهما الى  
مكان آخر فم لا حركة في الكرم بل الحركة في الابين وكذا الحال في السمن والهزال ولما كان البدن متبدا فاما  
استدل الحكماء على ان شخص الانسان ليس عبارة عن سكل المحسوس والا لزم تبدل الثابته في كل ثلث  
وزمان على ما قام الشيخ المقتول وكونت انت هذا البدن او غيره منه لبثت انا فيك كل حين ولما دام مجموع  
المحرك منك فانت لا تبدل نفسك الناطقة وبالحجة ما ذكره الشرح انما هو من مقدمات خبر النفس لا من  
مقدمات اثبتت وقصص الحركة في مقولة الكرم ولو انجز الكلام الى الاطباء لكان مع ذلك ينفي الخلق :-

قلت الخاد بالوصول الحصول ومحصل الكلام انما يعتبر في الجسم المتحرك ان يكون بحالة اذا فرض حصوله في مد من حدود  
المسافة فلا بد ان لا يكون قبل ذلك الحصول المفروض ماضيا فيه وبكذا الحال في كل مد من حدود المسافة واللام  
يكن متحركا بل ساكنا قوله واذا وصل فقد انقطعت الحركة ثم اذكر في نفي الحركة القطعية انما يدل على انها لا تكون  
موجودة تماما في اول المسافة ولا في وسطها لكن لا يدل على انها لا تكون موجودة اصلا يجوز ان يكون تمام تلك  
الحركة موجودة في تمام المسافة بعضها في بعضها فلم يصل الى المنتهى لم توجد الحركة تماما ان ارادنا ان لم توجد في  
تمام المسافة فهو مضمون وان ارادنا انها تمامها لم توجد في بعض المسافة فهو مضمون لا يغير القابل لوجود الحركة وقوله واذا وصل  
فقد انقطعت الحركة ان اراد ان الحركة اذا وصلت الى المنتهى فلم توجد الحركة في المنتهى فهو مضمون لان المنتهى امر غير مقسم والحركة القطعية  
منقسمة لا يتصور انطبقا للمنتهى على غير المنتهى وان اراد ان المتحرك اذا وصل الى المنتهى لم يكن الحركة موجودة  
في المسافة فهو مضمون قوله وببحث انه هذا البحث ذكره الشيخ المتقول في المطارحات بعنوان الاستدلال على بطلان  
الحركة في مقوله انكم ذهب الى نفي الحركة الكمية وتحال الحركة الكمية انما هي بالحقيقة حركة آتية اما لا جسر  
الخارجية في المداخلة والاملا جزاء الحاصلة فبالطريق يمكن دخول الاجزاء الخارجية فيها كما في النمو والسم  
فانه يتحرك فيه اجزاء خارجية نحو الاجزاء الحاصلة فيحصل لها اتصال جسم واما في الذبول والنهر  
متكون الحركة الآتية باعتبار الانفصال اي انفصال بعض اجزاء الجسم عن الاجزاء الباقية وذهبا الى  
في التخلخل والتكاثف التحقيقين فراجع التخلخل الى تنقاش اجزاء الجسم وتخلخل الاجزاء اللطيفة في ذلك  
والتكاثف كما انما ج الاجزاء خروج الجسم الغريب الذي كان في خلاها لكن القول بنفي التخلخل والتكاثف التحقيقين  
مشكل قوله لان انما ورد في حقيقة الرأس والظهر انه قد خرج بعض الهوا بالخص ولا يصح ان يبقى مكان ذلك  
لهوارة الخارج تحاليل الامتناع الغلاء فلا بد ان يكون الهوا الباقى شاعلا لذلك المكان بعد ازدياد مقدار  
ولا يصح ان يقع ذلك الا ازدياد بالانتقاش لان الانتقاش انما يكون بعد اخذ جسم غريب المتقرو  
نظم يدخل جسم غريب وما ذكرنا يظهر حال التكاثف التحقيق عاود الكايتي في شرح المخصص في ذلك  
لبحث وتم ان الاجزاء الصلبة نادت عند النمو على ما كانت عليه قبل ذلك ضرورة دخول الاجزاء الزائدة  
في منافذها لتشبهها بها وفي الذبول نقصت عما كانت عليه وانكاره في مكان برة وحالم السيد الشريف في  
ما شبه شرح حكمه العين وقال لا محالة ان كان اتصال الاجزاء الزائدة بعد المداخلة بالاصالة  
بحيث يكون المجموع متصلا واحدا فالامر كما قال الكايتي والا فالامر كما قال الشيخ المتقول فهو  
معت لان بعد تسليم ان المجموع صار متصلا واحدا لا يتم المطالبة اذا صار المجموع متصلا واحدا  
انما تقدم الجسمان المنفصلان وحدت جسم واحد متصل فلم يخط موضوع واحد يتوارد عليه المقدار الكبير

العلم او موضوع المستند بلا واسطة او بواسطة مستند اليه فيكون المكان بمعنى البعد او غير باطن  
 الى المكان كما لمكان بمعنى السطح والفرق بين المكان بمعنى السطح والمكان بمعنى البعد هو ان المكان بمعنى  
 السطح قائم بامر غريب والمكان بمعنى البعد لا يكون قائما بامر غريب بل يكون في نفس الامر الغريب  
 ويمكن ان يقيم ان المكان الصعي هو انه لو على الجسم وطبعه كان بالياله وحاصلا فيه فيكون المستند الى  
 الطبع هو طلب الجسم ذلك المكان وحصوله فيه لا نفس المكان لان مقتضى طلب الجسم هو ذلك المطلب و  
 المحصول هو المكان طبعيا باعتبار ان الجسم يطلب الحصول فيه بطبعه ولا فرق في ذلك بين ان يكون  
 المكان على او بعد اتم الكلام على كلا التفسيرين وانه مع ما اوردا وما اورده الله تعالى المص في قوله  
 من القوة الى الفعل على سبيل التدرج او هذا التعريف للحركة للقد ما الحكماء واقرضوا عليها سطوان هذا  
 التعريف للحركة وبيان ذلك ان معرفة التدرج موقوف على الزمان لان التدرج هو الحصول في وقت  
 افضل الحصول لادفئة موقوف على الحصول دفعة والحصول دفعة هو الحصول في الآن والآن هو طرف الزمان  
 والآن هو مقدار الحركة فيلزم اخذ الحركة في تعريف الحركة بالآخرة واجاب عنه الشيخ المتقول  
 في انظار حاش بان الدفئة واللام دفعة والتدرج لها تصورات بديهة لان تصور التدرج نظري يتوقف على  
 الحصول دفعة والحصول دفعة يكون نظريا متوقفا على تصور الآن وقت والآن نظري ايضا يكون متوقفا على تصور  
 الزمان فتم الحصول التدرجي موقوف في نفس الامر على نفس الزمان ووجوده في نفس الامر لان التدرج في  
 له في الواقع بدون الزمان لان تصور التدرج موقوف على تصور الزمان حتى يلزم الفساد المذكور واعلم  
 ان هذا التعريف للحركة بما ذكره اركان استدما الحكماء وهم لا يشترطون المساواة بين المعرفة والمعرفة فلو  
 دقة زبانية الحركة على غير كالتصوت شدا فلا فساد فيه قوله وهو الكون والفساد فانه مساو لان الخروج  
 بامتناع المكون ليس كونه او امعا بل يكون كونا ان كان وجود صورة وفساد ان كان زوال صورة فالأول  
 ان يكون هو الكون والفساد فلا يحصل لنفسه ان يكون ان يقر ان المراد بالخروج خروج الجسم من  
 القوة الى الفعل لانه قدر في زمان ان الحركة باقسامها معتد بالجسم ولا توجد في غيره واما الانتقالات العكسية  
 لنفس فهي في زمان منها نمية بسيطين كل اثنين زمان فبقيد الجسم خرج عن تعريف الحركة غير الجسم فانه  
 ما اورده ما شتم قوله اما ان هذا الانتقال في الجملة اما علم ان الكون والفساد انما يطلقان في المشهور على  
 حدوث صورة وزوال اخرى يطبقان ايضا على الحدوث بعد العدم والعدم بعد الحدوث على ما سيصرح  
 ان في التكميلات فخرجوا ان يكون المراد بالكون هو المعنى الثاني الاول فلا يتوجه ما ذكره الله تعالى  
 يكون موقفا ان الوصول اليه فان فهم هذا لا شك في انه لا يتصور كون الجسم في حد قيل ان الوصول اليه

يكون له وضع ومما ذوات فلا وجه لما ذكره الشنلان الابن بهذا المعنى لازم لوجود الجسم كالمبعض عند  
 القائلين به فالحق في جواب المتعرض بحيث يمتنع عنه المنع هو ان يقام الجسم له اعتبارا من احدهما اخذ من حيث  
 الوجود في نفسه ثانياها اخذ من حيث الوجود والراي بطي كلك تاثير الفاعل له اعتبارا من احدهما من حيث  
 انه موثر في وجود الجسم في نفسه ثانياها من حيث انه موثر في الوجود والراي بطي للجسم اذا عرفت هذا فنقول ان تاثير  
 الفاعل يكون من الامور الخارجية لكن لا مطبق بالنسبة الى الوجود والراي بطي للجسم وهو كون الجسم في المكان لا  
 بالنسبة الى الوجود في نفسه اى لا يكون تاثير الفاعل من الامور الخارجية بالنسبة الى وجود الجسم في نفسه  
 حتى يلزم ان لا يكون الجسم موجودا في نفسه فضلا عن وجوده في المكان فتاثير الفاعل انما يكون لا  
 اليه في وجود الجسم لاني وجود الجسم في المكان لان الجسم كان امر انبسطا في الجهات الثلثة وما كان منبسطا في الجهات  
 الثلثة يكون شاعلا للخير بالضرورة بالنظر الى ذاته ولادخل للغير في ذلك كما ان الزوجية مستند الى ذات الاربعية والفرق  
 الى ذات الثلثة ولادخل لذات الغير في ثبوت الزوجية والفرق بين مستند الى ذاتها فظهر ان الجسم اذا قطع النظر  
 عن الامور الخارجية يكون في المكان ولما كان الكلام في المكان المخصوص وكان مكانا لازما لمهية الجسم بما هو جسم  
 فكون الجسم في المكان يكون عن علة وهذه العلة ليست في الامور الخارجية لانه فرض خلوا الجسم عنها ولا الى الامور  
 المشتركة كالصورة الجسمية ومهية الجسم المطل فلا بد ان يكون مستند الى امر داخل في الجسم وهو الطبيعة وهذا البرهان  
 كما انه يدل على اثبات المكان الطبيعي كلك يدل على اثبات الصورة النوعية قوله ولا شك ان طبيعة الجسم آه علم  
 ان المعارض للشي على ثلاثة اقسام الاول عارض للمهية من حيث هي وعارض ذهني وعارض خارجي والمبحث في العلوك  
 عن المعارض الذاتية لا يجب ان يكون من لوازم المهية بالقياس الى موضوع العلم وموضوع المستقلة بحج  
 عن المعارض الخارجية والذهنية ليقوم اذا عرفت هذا فنقول ان تنافي الابعاد وان لم يكن من لوازم المهية بالقياس  
 الى الجسم المطل ولذا لو تصور ما جساما غير متناه فلم يتصور جساما على ما قال الشيخ لكن يكون من اللوازم الخارجية بالقياس  
 الى الجسم بمعنى ان الجسم اذا لوحظ من حيث انه موجود في الخارج يكون تنافي من لوازم الخارجية بالقياس  
 الى الجسم لامن لوازم المهية غاية ما في الباب ان يكون لازما غير من لان هذا اللازم انما ثبت له في الخارج بحكم  
 به برهان ابطال لاتناهي الابعاد فبكون الشكل الطبيعي عارضة للجسم بواسطة تنافي الابعاد الذي يكون مستند  
 الى الجسم الموجود في الخارج فلا يكون الشكل الطبيعي عارضا للجسم بواسطة امر غريب حتى يلزم ان لا يكون  
 الشكل الطبيعي من المعارض الذاتية قوله لكنه لازم من حيث هو آه فيه بحث لان للبعد انما يكون لازما  
 للاجسام بمعنى ان بين البعد الجسم صحابة اتفاقية لان احدهما علة للآخر ويكون احدهما مستندا  
 للآخر وهذا القدر لا يكفي في كون الشيء عرضا ذاتيا بحيث عنه في العلم بل لا بد ان يكون مستندا الى موضوع

اربعة العقل والنفس والجسم بمعنى الصورة الحسية لان الجسم الملط عند هم بسيط والمشائين لم يقولوا بالبعد المحرور فالجواهر  
 عند نجمته العقل والنفس الصورة والهيولى والجسم الملط المركب منها فلم يلزم على المذهبين كون الجواهر ستة قوله  
 فيلزم ان ما ذكره لا يدل على ما حصل ما ذكره الله به ان اختيار الخلاصة الذي يكون بين الجواهر ان عن الخلاصة الذي يكون بين  
 المذهبين بالمتفاوتة ما يحجب الخارج لان امتصاص احدهما بالزيادة والاخر بالنقصان انما هو بحسب حال الخارج  
 لان العقل حكم لثبوت مرتبة المساجية لكل واحد منهما في الخارج كما في سائر الاجسام المحسوسة ولا تفاوت في ذلك  
 الحكم من الاجسام المحسوسة وبين الخلاصتين المذكورين ومن اكروه هذا فلا ينكره الا باللسان والصفة الخارجية وان جاز  
 ان يكون معدومة في الخارج لكن يقتضي وجود موصوفها في الخارج فالكشف لم يدك بما قررنا ان ما ذكره المصداق على  
 ان ليس لشيء في الخارج وان ما ذكره كاشف في الحاشية بقوله اللهم الا ان يتحقق آية فمقتضى ايضه واعلم انه يمكن اجراء  
 البرهان في ابطال الخلاصة الذي يكون في الجواهر ان فقط برون انفسابه الى الخلاصة يكون بين المذهبين بان يقر  
 الفراغ المتصور بين الجواهر بقدر النقص والتكثف والربيع بحسب حال الخارج وما يقدر بالنقص والتكثف والربيع  
 بحسب حال الخارج يجب ان يكون موجودا في الخارج فلا يكون ما فرض خلاصة خلاصة بل لا بد وكذا القياس في الفراغ  
 بين المذهبين بان هذا مسلك شديد لابطال الخلاصة مظهر قبح قوله ان قول المصنف من كلام الشيخ هذا وان كان يرفع السؤال  
 لكن يلزم التراجع بين ما في الشيخ وبين ما في المحقق الطوسي ويمكن دفع التداخل من كلامهما بان يقر ان مراد المحقق من قوله  
 انهما واحدان بان المكان والخير ليسا متباينين بحيث لا يجوز صدقهما على شيء واحد لانه يجوز ان يكون شيء واحد له جسم  
 عن الاجسام في الاشارة الحسية وسكانه ايضا بخلاف المكان والخير عند القائلين بالخير لان المكان باصطلاح الفلاس  
 بالخير هو ما يعتمد على المكان كالارض للسمرى وما يعتمد عليه انتم في الخارج يجب ان يكون موجودا في الخارج فالمكان موجب  
 في الخارج عندكم بخلاف الخرافة الفراغ المتصور الذي لما يكون موجودا في الخارج فلا يصحق المكان والخير على شيء واحد  
 عندكم قوله قلت هذا وارادته حاصل ما ذكره المقرض بقوله فان قلت تاثير الفاعل له لا يمكن مع قطع النظر عن  
 تاثير الفاعل كون الجسم موجودا فضلا عن ان يكون موجودا في المكان واذا لم يقطع النظر عن تاثير الفاعل فيجوز كون  
 الجسم حاصلا في المكان مستندا الى تاثير الفاعل اي يكون الجسم حاصلا في المكان بسبب تاثير الفاعل فلم ثبت المكان  
 الطبيعي له وهذا الاحتراض لاحصائية له بكون المكان بعدا او سطحا لانه مشترك الورد وما ذكره المقرض بقوله فان  
 الاين من لوازم وجود الجسم مستند للشيء لا مستند لال يدل عليه قوله فلا نعم انه عند تخليقه آية لانه في المنع فكلما لم  
 ابطال السند والمنع بجمله وما ذكرنا نظير ان قولنا شيء فلا ان يمنع لا يكون منطبقا على قانون المناظرة لانه منع في مقابل  
 المنع اللهم الا ان يحل على المنع اللغوي وايضا ما ذكره انتم انما يكون له وجه بكون المراد من الاين في قول المصنف  
 ان الاين من لوازم وجود الجسم هو المكان بمعنى السطح اما اذا كان المراد من المكان اعم من السطح اي كون الجسم

استاد هو على التصورية والصورة والادراك الى التلخيص من حيث الاستدلال والتشريع الى المفيض  
على ما قلناه استأخروا الكلام راجع عن طريقه انقول يمكن توجيه كلام المصنف بحجته لتوجيه عليه الاستدلال  
بان يقام الهيولى على تقدير تجرد بالاربع اماكن يكون ذات وضع بالذات فيدبر ان يكون الهيولى جسمان  
الهيولى جوهري وكل جوهري ذات وضع بالذات يكون مقسما في الجهات الثلاث لا محالة ولا يجوز ان يقسم في الجهات  
الثلاث بمواضع واما ان يكون ذات وضع في اجزاء وح لا يجوز ان يكون في مكان واحد لان ما وضع في الجاه لا يكون  
الاسكانيا فاما ان يكون في جميع المكنة او في بعضها وكما بانها باطلان لما سيذكره المصنف واما ان لا يكون ذات وضع  
او لا بالذات والاولا بعرض فبعد تارة الصورة يحصل لها موضع وبعد حصول الموضع لا يجوز ان يكون في مكان  
لما مر فبقا اماكن يكون في جميع المكنة او في بعضها وكما بانها باطلان لما سيحكي في كلام المصنف اذا عرفت هذا فقول  
المصنف بالوضع في كل المصنفات الوضع بالذات بعينه الموضع عدم الوضع بل ما كان دليل بطلان الاحتمال الثاني ذكره  
المصنف هو بعينه دليل بطلان احتمال الوضع في الجملة لم يتعرض المصنف لاحتمال الموضع في الجملة صريحا بل اكتفى بذكر الدليل الذي  
يبطله فلم يلزم قوت شئ من الاحتمالات من المصنف لان ما ذكره صريحا بطله واما لم يذكره لكن ذكر دليله بطله فلا  
اضطراب فكلام المصنف لانها لو تجردت عن الصورة اه فان قيم يمكن اجراء هذا الدليل على عدم جواز تجرد الصورة عن  
الهيولى فلم يحصل المصنف بعد جوهري تجرد الهيولى عن الصورة قلت الصورة الجسمانية لما كانت جوهرا فسطا في الجهات الثلاث  
لانها الجسم في احدى الاركان فيجب ان يكون ذات وضع بالذات فلا يتصور الترد في شأنها بان يقم لتجردت عن  
الهيولى فاما ان يكون ذات وضع بالذات او لا يكون اه بقى شئ وهو ان هذا الدليل وان لم يكن جازما به تمامه  
على عدم جواز تجرد الصورة عن الهيولى لكن مع الاختصار التام يمكن الاجزاء المذكورة بان يقام الصورة ذات وضع بالذات  
فلم تجردت الهيولى فاما ان لا يحصل في جواهر او يحصل في جميع الاجزاء او يحصل في بعضها دون بعض والكل بطل ما سيذكره  
المصنف قوله فان اشتمت الشخصية المذنية اه التناهي والشكل قسما احد ما يكون تابعا لمرتبة المساجية من المقدار والاما  
فلا يكون كلب ان يكون تابعا لاهلوات المقدار والقسم الاول لا يمكن والاولى لا يتبدل لمرتبة المساجية بالذات ولتقصان وقم  
الثاني بكونه مع نظا لمرتبة المساجية بما لها بان متبدل قبل احوال الاستدوات مع بقا لمرتبة المساجية لغيرها او اقر هذا فاعرف ان  
والثاني لا يكون شخصا الجسم هو القسم الاول لا التناهي لا يمكن ان يقام الشئ المدور فاذ اكتب بمرور شكله مع بقا  
بعضها فلا يكون التشكل من شخصات الجسم لان الذي قد زال لم يكن من شخصات الجسم والذي كان من شخصاته  
لم يزل قوله والحق ان التشكل ليس شخصا بمعنى انه مقيد بهذية هذا معنى على ما ذكره سابقا من ان الشخص بجوهر بقا مع  
نفي الشكل عنه كما في شئ المدور فاذ اكتب كما عرفناك الحق فغيره قوله لا يستلزم لانه مع ما هو المشهور  
هذا الاعتراض لما ذكره المصنف وهو مدفع لان الاستدوات لم يقولوا بالهيولى بل الجواهر عند فهم على ما هو المشهور



ثبت ان متناه فبطل قولكم غير متناه فلما اذكرتم لا يفرقنا لاننا اثبتنا اولاً ان عدد الزوائد غير متناه بالفعل  
 واثبتنا بعد ذلك ان كل جملة من الزوائد موجودة في بعد واثبتنا ايضا انه لا تقاوت في ذلك بين الكل والجزء  
 والكل الا فرادى فيلزم عليكم وجود زوائد غير متناهية في بعد مع كون ذلك البعد محدوداً بين هامين فلو لم  
 كون ذلك البعد غير متناه لما قلنا و متناه ايضاً لما قلتم فلو لم كون بعد واحد معينه متناهياً وغير متناه وهو محتمل  
 نظريه وم ذلك الملح على تقدير وجود جسم غير متناه لازم غير مختلف فما ذكرتم يكون لنا ما علينا وما علمناك فتر  
 وحيث دفع ما قيل ان مجموع الزوائد الغير المتناهية لا يمكن ان يكون في بعد والا يلزم ان يكون ذلك البعد  
 هو آخر الابدان فلو لم متناهياً لانك عرفت انه لا تقاوت في الحكم بين الكل والجزء والكل الا فرادى فلا بد ان  
 يكون الجميع اية في البعد لما ذكرنا من لزوم وجود المجموع في بعد ولما ذكرنا من لزوم آخر الابدان فلو لم  
 التناهي وعدم التناهي فيكون المفارقة اشبه بكون نفسه لا يفرقنا بل بقوله لا ينفصل البعد واثبات المقصود  
 وكلما كانت المفارقة اشبه بكون جانب الاستطال اقوى قوله وقد تقدم التزايد على سبيل التناقص لا ينفصل  
 القاطن بالتميز الذي في الحاشية التفاضلية في بحث الجبر ومحصل كلامه انه فرق بين الاقسام المتداخلة والاقسام  
 الغير المتداخلة فالاقسام المتداخلة وان كانت اقساماً غير متناهية لا يحصل من تجمدها غير متناه  
 لان الذراع اذا انصفناه ونصفنا نصفه وكلها الى غير النهاية فانه لا يحصل من مجموع تلك الاقسام المتداخلة  
 الغير المتناهية الا الذراع لان مقدار كل واحد منها يكون مقدراً داخل في مقدار آخره لانه مقدار بمراسم مقدار  
 نصف النصف اقل في مقدار النصف ومقدار نصف النصف داخل في مقدار نصف النصف وكذلك فلو لم يحصل  
 مقدار جديد حتى يحصل مقادرات غير متناهية ولان الشيء اذا انحل وانفصل الى اجزائه لابد ان يكون تلك الاجزاء  
 المنفصلة اذا فرض تجماعها يكون ذلك الشيء شيئاً مثلاً اذا اطلقنا السكنجين الى النحل المار وانحل فانه اذا  
 فرض اجتماعها فلا بد ان يكون السكنجين الامر اغيره فلكل لابد ان يبر الذراع اذا فرض اجتماع اجزائه ذراعاً  
 لا مقدراً آخر كثير من الذراع واما اذا كانت الاقسام المقادير الغير المتناهية غير متداخلة فيحصل من تجماعها  
 مقدار غير متناه لان مقدار كل واحد من الاقسام الغير المتداخلة لا يكون داخل في مقدار آخر بل كل واحد منها  
 مقدار على ما اذا اجتمعت تلك المقادرات الغير المتناهية فيحصل منها مقدار غير متناه فالزيادة على سبيل التناقص  
 لا يغيره لان الاقسام المتداخلة في التزايد على سبيل التناقص اقسام متداخلة وقد انه لا يحصل من الاقسام  
 الغير المتناهية على سبيل التناقص غير متناه بخلاف التزايد على سبيل التساوي او التزايد فان الاقسام  
 المتداخلة في تلك الصورة من الممكن ان يكون متداخلة فيحصل من التجموع غير متناه والحق انه لما كانت الاقسام  
 المتداخلة متفرقة في الخارج فكل واحد منها مقدراً خاص ولا تقاوت في ذلك بين الاقسام المتداخلة

ان يقال ان هذه الصورة الجسمية لا يمكن ان تشخص بدون الهيولى فتكون الصورة محتاجة الى الهيولى باعتبار الشخص  
لأنها لو لم تكن الصورة محتاجة الى الهيولى باعتبار الشخص صارت متشخصة بدون الهيولى فيطرر عليها فلا انفصال وبين  
الاعتداء وبمعنى مثبت ان تشخص الصورة بدون الهيولى سواء كانت الصورة الجسمية هيئة نوعية او حسية لان تشخص  
من البرهان هو امتناع تشخص الصورة بدون الهيولى فتكون هيئة الصورة الجسمية من حيث التشخص محتاجة الى الهيولى  
ولما عابته في اثبات ان تشخص المذكور الى اثبات ان الصورة الجسمية هيئة نوعية لان هذا البرهان تمام على جميع التقاوير  
سواء كانت الصورة الجسمية طبيعة نوعية او طبيعة حسية وانما قلنا ان طبيعة الصورة انما يحتاج الى الهيولى باعتبار  
التشخص لا باعتبار انها من حيث هي لانه قد تقرر ان طبيعة الصورة مشركة لعل الهيولى فلما احتاجت الى الهيولى  
لزم تقدم الشيء على نفسه وبالمجمل من تامل ما ذكر في بحث التلازم بين الهيولى والصورة حيث قالوا ان الصورة  
مقتضية الى الهيولى في التشخص الهيولى محتاجة اليها في الوجود فظهر عليها ذكرنا في برهان تسميم الهيولى في الاجسام  
كلها يدعى تحقيق بالنعم اما اثبات ان الصورة الجسمية هيئة نوعية فليس يتوقف على التسميم المذكور بل لبيان ان وجود  
الصورة الجسمية في الخارج ليس له حالة تنظره سوى التشخص لانها تحتاج الى ما يقوم بالفصل اولاً ثم تشخص ثانياً  
وتوجد في الخارج كما هو شأن الطبائع الجسمية قوله لجواز ان يكون الحكم على كل واحد حكماً على الكل المجبوع اعلم ان  
ضابطة من مزية كون الكل مخالفاً لكل الافراد في بعض المواضع وكون حكم الكل المجبوع لا يكون مخالفاً لكل الافراد  
في بعض آخر منها بل يكون حكم الكل المجبوع والافرادى واحداً في انه لو حكم على الفرد على جميع تقادير وجوده اى سواء  
كان له فرد اخر او لا فخر لاتفاوت في الحكم بين الكل الافرادى والكل المجبوع مثلاً اذا قلنا هذا الفرد من الممكن  
مخالف لى اى ما بقى هذه الصورة لا يختلف الحكم سواء اختلفت مود فرد اخر من الممكن او لا فحكم الكل الافرادى والكل المجبوع  
واوتم على الفرد على بعض تقادير وجوده دون بعض فبذلك علم الكل الجبوع والافرادى كغيره من امثلة الانسان  
هذا من حيث وسيع هذا الدارقان علم الكل المجبوع يخالف الحكم الافرادى اذ اعرفت هذا فمقتضى المقدمه انما انه يحى  
ان كل جملة من الزيادات سواء كانت معها جملة اخرى من الزيادات او لا يكون في بعد اليقنة والا يلزم التناهي  
ولادخل في هذا الحكم خصوصية جملة دون جملة لان الحكم يكون جملة معينة مثلاً في بعد يكون على جميع تقادير وجوده  
سواء كانت معها جملة اخرى ام لا وبالجملة بناء على فرض التخطوط على التبع المذكور لما بدان يكون كل جملة موجودة  
سواء اختلفت معها جملة اخرى ام لا في بعد يكون ذلك لبعده خصوصاً بين حاصر من ولما كان الحكم المذكور على تبحر  
تقارير وجود تلك الجملة فلا تفاوت بين حكم الكل الافرادى والكل المجبوع فلا بد ان يكون الحكم المجبوع ايضا موجودا في بعد يكون محصورا  
بين حاصر من فيلزم ان يكون الغير المتناهي محصورا بين حاصر من وهو لمط فان قيل بناء على كونه محصورا بين حاصر من  
يلزم ان يكون متناهيًا قلنا انه لا يكون غير متناه ناه محصورا بين حاصر من وكل محصور بين حاصر من فهو متناه

اما اثره الى بعض اقسام المظهر ب حقيقى موجب ان يكون له الجزئين له محتاجا الى الآخر واذ كان كل واحد  
منها قائما بذاته لا يتصور الا فقار و بالجملة الجزر الصورى يعنى الصورة الجسمية مفقور الى الجزر المادى وهو  
الهيولى وحال فيه كما هو المقرر وكلام مستدل عليه هذا غلبة توجيه المقام فانظر الى المرات الكلام فليك يا محبا  
بامرام فهو له فيه نظرا لانه لا يلزم على تنده برعدم الفناء مادى الى الافتقار الذاتى لاحتمال ان يكون الشئ غنيا بذاته  
عن المحتاج اليه بذاته بل يعرض كل منها اذ كان المعترض توهم ان الغنى الذاتى والحاجة الذاتية امران وجزئ  
يخبر به كالحاك الشئ منها كاسود ولبياض العارضين للجسم فان الجسم لذاته لا يكون اسود ولا ابيض بل يغير  
كل منها للجسم عن ذاته وهو تبهيم فاسد لان الكلام فى الحاجة الذاتية والغنى الذاتى ولا معنى لعمود الحاجة الذاتية والغنى  
الذاتى من ذاته لان اللام الذى يعرض شئ بالنظر الى الذات لا معنى لعموده عن ذاته فان قيل ليس مراد اسم الحاجة  
الذاتية والغنى الذاتى بغيرشان شئ من ذاته بل المراد الحاجة المطلقة والغنى المطلق لان الحاجة الذاتية اخص من الحاجة  
المطلقة والتمتع لذاته اخص من التمتع لغيره واذ كان المقيد مذكورا كان المطلق مذكورا ايضا فى ضمنه فالمراد بالحاجة المطلقة  
شئ يكون متحققا فى ضمن حاجة بالغير وكذا المراد بالغنى المطلق الذاتى يكون متحققا فى ضمن الغنى بالغير قلنا ليس الكلام فى الحاجة  
المطلقة ولا فى الذاتية بالذات وكذا ليس الكلام فى الغنى المطلق والغنى بالغير بل فى الكلام فى الحاجة الذاتية والغنى بالذات ولا  
لكونها ما زرين من ذاته واعلم انه لا واسطة بين الغنى الذاتى والحاجة الذاتية على ما يستفاد من كلام شامخ الموفق لانها  
ليسا من قبيل السواد والابيض حتى يبيح خلوشى منها بل كل مراد اتمس الى امر فلا بد ان يكون بالقياس الى ذلك  
الامر الاخر محتاجا بالذات او غنيا بالذات على اننا نقول ذلك اللام بالقياس الى الامر الاخر اذ هو حظ باعتبار ذاته  
مع قطع النظر عن جميع اعماده فخرج اما ان يكون ذاته محتاجا الى ذلك الامر ولا فخذ اثره ويرى من الايجاب وسلب  
ولا واسطة بينهما فان كان الاول نعم يكون محتاجا بالذات وان كان ثانيا يكون غنيا بالذات لانه اذا لم يكن له ذات  
اقتضائية بالقياس الى ذلك الامر فلا يكون ذاته بذاته محتاجة الى ذلك الامر فكل ذاتين لا علاقة اقتضائية بينهما يكون  
كل واحدة منهما باذنه الى ذاتها غنيا عن الآخر وبالمجمل تحقق الشئ السلبى لا يكون الذاتى ضمن الغنى الذاتى وكذا الحال اذا قيل كل مراد  
قيس الى امر فخرج اما ان يكون ذاته بذاته مع قطع النظر عن جميع اعماده غنيا بالذات عن ذلك الامر اذ هو حظ اعتبار ذاته  
السلبى يوفق فى ضمن الحاجة بالذات كما يعلم من البيان الذى مرينا مشروحا وبما حذرنا فظهر انه فاع ما ورد به انهم يقولون  
اقول فيبحث لانه ان ارادوا من المستغنى بذاته انه كما لا يخفى على المنصف قوله هذا الحكم موقوف آه ان اشتبهت ان  
تكون من المواصلين الى تحقيق المقام فالتحق السمع شمس هيدا على ما تقررك من الكلام فاعلم ان حاصل البرهان المذكور على  
اثبات الهيولى بان الجسم الذى اشتبهت اليه الاجسام وكان متصلا بعدم بطر الانفصال فلو لم يكن فى ذلك الجسم خبر  
اخر يلزم لعدم الجسم بالمره وهو مخرج فليزوم تركيب الجسم من الهيولى والصورة وبعد ذلك تعليل الهيولى فى جميع الاحكام وبيان

التقسيم الجسم المتصل بالواحد لما هو وصف الجزئية لذوات الاجزاء واما ذوات الاجزاء فقد كانت موجودة قبل  
 انقسامها فقولنا ان ذوات تلك الاجزاء موجودة في الجسم المتصل هو احد قبل التقسيم وتلك الذوات غير متحدة  
 لاحالة فيلزم ان لا يقطع الجسم المشتق على تلك الذوات الغير المتناهيته المسافة في زمان متناه لان قطع تلك  
 الذوات موقوف على قطع النصف و قطع النصف موقوف على قطع نصف النصف وهكذا وايضا فكل واحد من  
 تلك الذوات مقدار للاحالة فاذا كانت الذوات غير متناهية يكون المقادير الحاصلة بها ايضا غير متناهية فيلزم  
 ان يكون الجسم المشتق على تلك الذوات الغير المتناهية غير متناه للمقدار والحال انه مناهي للقطع فالتقسيم هو احد المتصل  
 قبل التقسيم لا يكون الا ذواتا واحدة فقط غاية ما في الباب انه يجوز ان يطرر عليه التقسيم والانفصال وبهذا الانفصال  
 يحصل له ذواتان ويتقدم ذات الاولى فبعد التقسيم والانفصال يحدث الذات ايضا لانه قد كانت الذاتان موجودتين  
 قبل التقسيم والانفصال والحوادث بعد التقسيم والانفصال انما هو وصف الجزئية فقط كما نرى المعترض ان الحوادث  
 باثبات الهيولى يقررون بافناء الجسم بعد التقسيم وحدوث جسمين آخر من كثر العدم والامر المشترك بين المعدوم  
 والحوادث هو الهيولى واما التناكولون فيهي الهيولى فاجسم الواحد المتصل عند جم لا يعدم بطرمان الانفصال بل كان  
 باقيا يشخص في حال الاتصال والانفصال فلا يكون هناك الا ذات واحدة فقط عند عدم ولا يكون هناك ذات  
 حتى يرد عليهم ان ذوات تلك الاجزاء غير متناهية الى آخر الكلام فاقول قوله وببحث آه هذا البحث لم يقع في  
 محله لان المقصود ذكر اثبات الهيولى مقدمتين الاولى انه يلزم ان يكون الجسم متصلا واثباته ان ذلك الجسم  
 المتصل يطرر عليه الانفصال وبعد طرر الانفصال يعدم الجسم الاول ويحدث هو ثان آخر بان فالمقدمة  
 انشائية في كلام المقصود والبحث الذي ذكره اشم انما يناسب تلك المقدمة الثانية ودون الاولى  
 والعمد انما هو بعد المقدمة الاولى والبحث الذي ذكره اشم لا يناسبها قوله اقول فيه بحث آه يمكن  
 ان يقيم في دفع هذا البحث ان المستعمل في التقرير الى ما مع لما ابطال كون الصورة الجسمية غاية بذاتها لزم  
 يكون غاية بذاتها للموجود في الخارج لما ان يكون فاعلم ان اوقاتا بالخير فاثبات الهيولى لزم من نفي القيام بالذات  
 قواه واذا كان آه لان جامع قواه يكون من تغيرات ما سبق نعم يتبرر عليه ان ما ثبت من التقرير الجامع هو انه لو كان  
 حقيقة هي الصورة الجسمية فقط على ما ذهب اليه الاشرافيون يلزم ان الجسم بالمره حين طرر الانفصال عليه  
 فلا بد ان يكون في الجسم غيره اخر يكون مشتركا بين المعدوم والحوادث وتلكا يلزم ان يعدم الجسم بالمره على  
 ما ذهب اليه المشاؤون فيكون الجسم المطر كيا من جزئين فكل لم يلزم ان يكون احدهما حال في الآخر  
 كما هو المطر كيانا ان يكون الجسم المطر كيا من جزئين يكون كل واحد منهما قابلا بذاته وهذا يكفي في عدم لزوم ان يعدم  
 الجسم بالمره حين طرر الانفصال عليه ووجه انه قد قرر في مكانه ان المركب الحقيقي لا يحصل بدون افعال بعض

الانفكاك بعدم المتصل ولا بجامع الانفكاك بل بجامع الانفكاك والانفصال في الواقع انما هو بسبب الانفكاك  
 المتصل فيكون الجسم المتصل قابلا للانفصال والانفكاك بحسب الحس فقط لا بحسب الواقع ايضا قوله  
 فان لم يكن اجزاء اجساما قولا قولهم ان لزوم التجزئة يحتاج الى الترديد المذكور وليس كذلك فظهر ان  
 قوله والاذا لم يكن الاجسام يرجع الى السلب الكلي اذ سلب العام سلب الجميع اذ لو لم يتحقق جسم متصل في  
 الواقع وهو مستلزم لوجود التجزئة وذلك فاعلم اننا بقا الممتنع على حاله انتهى وفيه نظر لان بعض الاجسام  
 قضية موصوفة بغيرية واذا اريد عليها السلب المفهوم من قول المصم والاصحيرة بالية تجزئة والسلب الجزئي لا  
 يستلزم سلب الكلي بل السلب الجزئي اعم من السلب الكلي لان السلب الجزئي يصدق مع الايجاب الجزئي  
 فقولنا بعض الحيوان انسان ليس بعض الحيوان انسانا نعم لو كان المراد بلم يكن بعض الاجسام نفى الوجود  
 في نفسه لكان يلزم من نفى وجود العالم نفى وجود الخاص وليس كذلك بل المراد نفى الوجود الرباطي وهو وجود  
 الاتصال من نفى الوجود الرباطي عن العام لا يلزم نفى الوجود الرباطي عن الخاص لجزا ان يكون لخصته  
 الخاص من نفي ثبوت الوجود الرباطي ولكن ان بقا ان قول المصم والا يكون معناه ان قولنا بعض الاجسام  
 متصل يجب ان يكون صادقا لانه لو لم يصدق تلك القضية الموجبة الجزئية لوجب ان يصدق نقيضها وهو لاشي  
 من الاجسام متصل فم يلزم التجزئة وما في حكمة وبوط ولا يحتاج الى الترديد الذي ذكره اشم قوله بل المراد انه لا ينبغي  
 في الانقسام انه شك مشهور وهو انما تنقل الكلام الى جميع اجزاء الجسم فتقول كلما يمكن ان يخرج من القوة  
 الى انفصل من اجزاء الجسم القابل للانقسام بلا نهاية لا يخ انا ان يكون متناهية وغير متناهية فان كانت  
 متناهية يلزم ان يثبت عند حد لا يقبل الانقسام بعده فيلزم التجزئة وان كانت غير متناهية يلزم كون الجسم  
 الواحد المتناهي المقدار غير متناهي المقدار لان لكل جزء من جزئه مقدارا فيلزم اجتماع المقدرات الغير المتناهية  
 ومن اجتماع المقدرات الغير المتناهية يحصل المقدار الغير المتناهي فيلزم ان لا يمكن لجسم قطع المسافة  
 في زمان متناه لان قطع الكل موقوف على قطع النصف وقطع النصف موقوف على قطع نصف النصف وهكذا  
 ويمكن ان يجاب عنه بانه ان اريد بما يمكن ان يخرج من القوة الى الفعل كل واحد واحد من المجموع فحين  
 المجموع فحينئذ لا غير متناه وح لا يلزم وجود الجسم الغير المتناهي في الخارج لانه يجوز ان يخرج كل واحد واحد من  
 القوة الى الفعل ولا يخرج المجموع من القوة الى الفعل وخروج الجسم الغير المتناهي المقدار انما يلزم على  
 تقدير ان يخرج المجموع من حيث المجموع من القوة الى الفعل وان اريد بما يمكن ان يخرج من القوة  
 الى الفعل الاقسام التي يكون مجموعها من حيث المجموع ممكنات فحينئذ لا يلزم ح انتهاء القسمة  
 لان انتهاء القسمة انما يلزم اذا كان كل واحد من الاقسام ايضا متناهيا وليس فليس فان قيم الحادث بعد

شارة الى جسم الهوام ان الاشارة بالذات الى السطح الباطن للهوام اشارة الى جسم الهوام بالعرض فهو سلم  
 من المفروض بل هو الاشارة واحدة بالذات وهي الاشارة الى السطح الباطن من الارض وصاحب  
 الشبهة يدعي ان هذه الاشارة بالذات التي تكون الى السطح الظاهر من الارض تكون اشارة الى السطح المحرّب  
 من الغلاف لا اعظم لان الاشارة بالذات الى السطح الباطن للهوام تكون اشارة بالعرض الى جسم الهوام لان  
 هذا ليس محل انتزاع وان اراد ان الاشارة بالعرض الى السطح الباطن للهوام اشارة بالعرض الى جسم الهوام  
 فهو غير مسلم لان الاشارة المرتبة ليست الا الاشارة بالذات دون الاشارة بالعرض قوله ويرد عليه  
 ويمكن ان يجاب عن بيان مراده ليس بتعريف مسهبه للحلول في يلزم صدقه على جميع انواع الحلول واخراده بل هو  
 تعريف نوع واحد من الحلول وهو الحلول السرياني وقد اوجب بوجه آخر وجود الحلول السرياني فسانع  
 تحقيق الحلول السرياني الجسم وثانيها تقديره كالاضافات القايمة بالاجسام فانه يمكن ان يقدّر ان سريان  
 الاضافات في محالها تقديره قوله اقول وبجوابه قد اعطيناك سابقا ما يكون دافعا لهذا البحث لانه اختصاصا  
 معنى الاختصاص الناعت لم يعلو توقوف على معنى الاختصاص للمحال لهذا البحث اذ ولا يخفى عليك ان  
 البحث هو البحث الذي ذكرناه سابقا حيث قلنا وبهذا التحقيق اندفع الاختراض المذكورة فإني في البابين  
 اشك المشهور على الوجه الذي ذكرناه واضح وعلى الوجه الذي ذكره اشم غير واضح كما لا يخفى ويجب  
 من الشك ان يعد اعتراضه برجوع التعريف اثنائي للحلول حيث قال ويرجع لي هذا ما قبله كيف تيسر له  
 هذا البحث لان المعروف لما قال كاختصاص البيان بالاجسام بالمكان فلهذا بقي بهذا البحث  
 مجال قوله لكنهم كيفون آه توهم الشك ان مجرد الاختصاص الناعت فلا يكفي في الحلول وهذا التوهم مبني  
 على عدم فهم معنى الاختصاص الناعت لان من فهم في الاختصاص الناعت على الوجه الذي حققناه فلا شك  
 انه انما يخرج بمقتضى الاختصاص الناعت في الحلول فكان معنى الاختصاص الناعت للحلول لم يحصل في ذهنته  
 ولذا وقع في الاغلاط الفاحشة قوله كما هو عند المحسن يعني ان بعض الاجسام البسيطة كاللار والنار يكون  
 الاتصال له ثانيا بحسب الحس لئلا قال المتكلمون ان شيئا من الاجسام لا يكون متصلا في نفسه بل يكون  
 متصلا بحسب الحس فقط فالاقصال الحسي ثابت بل انتزاع الاتصال بحسب لواقع وفصل الامر فثبت ان  
 كاللار والنار يحتاج الى برهان ولهذا قال كما هو عند المحسن يعني كما انه متصل بحسب الحس كمتصل بحسب  
 الواقع ايضا بالبرهان الذي ذكره المصنف فيكون قوله كما هو عند المحسن في هذا القول لا انفكاك  
 وحاصل الكلام مرع عنده ان المراد بقابل الانفكاك ما يكون قابلا للانفكاك بحسب الحس لا ما هو قابل  
 للانفكاك بحسب الواقع لان القابل للانفكاك بحسب الواقع لا يقع ان يكون متصلا في ذاته لانه بسبب

لا يتكفي في الحلول الاصطلاحية مجرد الاشارة في الاشارة بل لابد من اختصاص احد بها بالآخر فالمراد من ذلك  
 الاختصاص هو الاختصاص الناعت بالمعنى الذي ذكرنا سابقا ولا شك ان الاختصاص الناعت بالمعنى  
 الذي مر ذكره لابد منه في الاطراف المتداخلة باقتياس بعضها الى بعض وما ذكرنا نظرا لاجتياج الى ارتكاب  
 تكلف في دفع الاعتراض الثالث وحكم الشبه بارتكاب التكلف تكلف بل تصف لانك قد عرفت ان  
 المذكور للحلول وارتد لدفع الاعتراض الثالث ولا حاجة الى ارتكاب تكلف بصرفي وفرد وما ذكره في المحاشية  
 بقوله وانما كان هذا الجواب تكلفا اذ انظر انه اذا اولا اختصاص المترقي الى حد الاتحاد ولكن لا يلزم صدقه على الاطراف  
 المتداخلة لان المعرف اولا اختصاص المترقي الى حد الاتحاد فلا بد في الحلول من امرين احدهما الاختصاص  
 وثانيهما كون ذلك الاختصاص ترجيحا الى حد الاتحاد في الاشارة وانظر ان الاختصاص الناعت بالمعنى المذكور  
 منصف بين الاطراف المتداخلة باقتياس بعضها الى بعض فلا يصدق على الاطراف المتداخلة نعم لو اتفقت المعرف  
 في تعريف الحلول مجرد الاشارة لكان الاعتراض واردا عليه له اقول فيه نظره يمكن ان يتم ان هذا النظر انما  
 يتوجه على تقدير كون المراد من حصول شيء في شيء اعم من ان يكون على وجه يكون بينهما علاقة افتقارية اولا  
 اما اذا كان المراد منه الحصول الذي يكون على علاقة افتقارية كما في حصول اعراض الاجسام بالقياس  
 اليها فلا يتوجه احد لان المراد ان يقول مراد المعرف من حصول شيء في شيء الحصول الذي يكون مع علاقة  
 افتقارية كما في اعراض الاجسام بالقياس اليها والقرينة على ذلك المراد التمثيل ان الذي ذكره للمعرف  
 بقوله كما في طول الاعراض في الاجسام او كحلول العلوم في المجردات واعلم انه نقل عن الشرح حاشية  
 في هذا المقام وهو قوله وتبين ان المجردات بحيث لو كانت مشالها بالحق كانت الاشارة اليها  
 عين الاشارة الى اعراضها انتهى ولا يخفى عليك ان هذا المنع مكابرة لانه على تقدير كون المجردات مستوية  
 يكون اعراضها الحالة فيها كالا اعراض الحالة في الجسم ولا شك ان الاشارة الى المجردات يكون عين الاشارة  
 الى اعراضها الحالة فيها كما ان الاشارة الى الجسم يكون عين الاشارة الى اعراضها بالعكس قوله لا يتبادر  
 عليه آه واعتراض عليه غيات المدققين في شرحه للبيان كل بانه لو كانت الاشارة الى كل من المكان والممكن  
 عين الاشارة الى الآخر لزم ان يكون الاشارة الى السطح من الارض اشارة الى السطح المحرّب للفلك الا ان  
 ليس لك وبين الملازمة ان الاشارة الى السطح النظم من الارض اشارة الى السطح الباطن من الجوار  
 اليه ولا يلزم من الاشارة اليه اشارة الى الجسم الهوائى لكونه حال في الهواء وهكذا واجب  
 بان المدون الاشارة الى كل من المكان والممكن بالذات اشارة الى الآخر بالعرض وتكون الاشارة  
 العنصرية مرتبة في سلم الاعداد من بيان فالملزمة محل كلام والتلخيص بان نعم ان اراد بقوله والاشارة اليه

فلم يندفع الاعتراض الثاني ولا الثالث ايضا لان ما يدفع الاعتراض الثاني والثالث بنا على توضيحه  
 هو ان للذاتين لما صارنا واحدة يلزم الخروج عن تعريف المحلول لان المعبر في المحلول هو كونها ذاتا  
 باقيتين ويكون بينهما مغايرة بالذات فتسليم يلزم اتحاد الذاتين المذكورتين لم يلزم الخروج واعلم انه  
 ليس غرض المحجب ذكره بل غرضه ان التعريف المذكور ليس تعريفا لمهية المحلول حتى يلزم صدقه على جميع افراد  
 المحلول بل التعريف المذكور لفرد من تلك المهية وهو المحلول السرياني قوله ولان الاشارة الى  
 النقط لا يجب ان يكون متطبقا على الغرض من هذا الكلام تهديد مقدمة لدفع اعتراض المتعرض حاصله انه اذا  
 لم يجب انطباق الاشارة على المشار اليه فكيف يتصور كون الاشارة الى ذي الطرف اشارة الى الطرف  
 وبالعكس لكن انطباق الاشارة على المشار اليه غير واجب لما ذكره بقوله بل الاشارة اليه قد يكون اشتدا  
 اه وليس الغرض من هذا الكلام الاشارة الى ان المتعرض توهم وجوب انطباق الاشارة على المشار اليه  
 فرد عليه بقوله لا يجب اه بل هذا الكلام تحقيقى سواء كان المتعرض توهم وجوب انطباق الاشارة على المشار اليه ولا  
 وبما ذكرنا بن دفع ما قيل فيه حديثه اذ ظاهره يدل على ان المتعرض توهم انطباق الاشارة على المشار اليه وليس  
 لك بل مدارا لا يراى عدم اتحاد الاشارة الى الطرف مع الاشارة الى ذي الطرف ووجه الاندفاع عما ذكرنا  
 ويمكن ان يقال ان المتعرض وان لم يصرح بوجوب انطباق الاشارة على المشار اليه لكن اعتراضه انما يكون له  
 صورة على تقدير وجوب انطباق الاشارة على المشار اليه لانه لو لم يجب لم يكن له صورة فحكاك المتعرض توهم  
 وجوب انطباق الاشارة وبعد ذلك اعتراض على انها فالباعث على ذلك الاعتراض انما هو ذلك التوهم  
 فاشارة بقوله فان الاشارة الى النقط لا يجب اه الى دفعه فظهر ان مدار الاعتراض انما هو ذلك التوهم ومدار دفعه  
 انما هو إزالة ذلك التوهم فليس في كلام المحجب حديثه اسم قوله لم يكن امتدادا خطيا لانه المشار اليه  
 هي تعين المحسوس من بين المحسوسات والاشارة العقلية هي تعين العقول من بين العقولات والاشارة المطلقة  
 هي تعين المعلوم من بين المدلومات فالامتداد الخطي والخطي هو السطح والجسم ليس عين الاشارة الحسية بل كلوا حد منه  
 انما هو بيان كيفية الاشارة الحسية ففي العبارة مسبوحة والمدعى واضح قوله ويمكن ان يتكلف وسيجاب  
 عن الثالث اه اعلم المعروف عرف المحلول به انه اختصار شئ بشئ بحيث يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة  
 الى الآخر وانظر ان هذا التعريف للمحلول قد دللنا عليه على انه يعبر في المحلول الاصطلاحي امران احدهما الاختصاص  
 بين الحال واحل الاصطلاحين وثانيهما كون ذلك الاختصاص بحيث يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة  
 الى الآخر لانه يكفي في المحلول الاصطلاحي مجرد اتحاد الاشارة للمتعرض توهم ان يكفي في المحلول الاصطلاحي مجرد  
 اتحاد الاشارة فاعتراض بان يلزم ان يكون الاطراف امتدادا بعضها حال في بعض وهذا التوهم ساقط لانه

مفارقة الجسم عن مكان لا يتبع مفارقة الصفقة من الموصوف مع بقا الصفقة بجبالها مع مجرى زوال  
 الصفقة وانفصالها والآن لا يصدق على حلول الصورة في الهيولى كونها غير محسوسة فلا يشاء  
 اليها اشارة حسية حتى يصح ان يقال ان الاشارة الى الصورة اشارة الى الهيولى وبالعكس والجواب  
 ان يقال ان الاشارة الحسية اعم من ان يكون تحقيقا وتقديرية والصورة الجسمية والمفارقة عليها  
 الاشارة الحقيقية لكن تقع عليها الاشارة لتقديرية لانه يصدق على الهيولى منها لو كانت مشار اليها  
 بالاشارة الحسية لكانت الاشارة الحسية اليها اشارة الى الصورة وبالعكس ويقيم انه يكفي  
 في اتحاد الاشارة الحسية كون الحال مشار اليها بالاشارة الحسية وبالحال مشار اليها  
 على حلول الاصوات في الهوام لكون الاصوات غير مشار اليها بالاشارة الحسية ويمكن  
 الجواب بانه يكفي في اتحاد الاشارة الحسية كون الحال فقط او المحل فقط مشار اليها بالاشارة  
 الحسية ولا يجب كون الحال والمحل جميعا مشار اليها بالاشارة الحسية وهه والممكن الحال مشار اليها  
 بالاشارة الحسية لكن المحل مشار اليها بالاشارة الحسية او يقال ان الاشارة الحسية اعم من ان يكون تحقيقية  
 او تقديرية كما هو على سبيل المماثلة والتحقيق ان الصوت محسوس بالسمع بان يقع هذه الاصوات  
 في هذه الجهة او تلك الجهة وهذا القدر في جواز الاشارة الحسية قوله لا يصدق على حلول  
 الاعراض فيها بل يمكن الجواب عنه ان المراد بالاشارة الخارجة في تعريف المحلول اعم من ان يكون  
 تحقيقية وتقديرية ولا شك انه على تقدير كون المحل محسوسا يكون الاشارة الحسية اليه اشارة الى اعراضها  
 وبالعكس قوله لا يصدق على حلول الاطراف في محالها اياه اجاب بعض المحققين عن هذا الاعراض بان المقصود  
 تعريف المحلول السرياني وخروج حلول الاطراف في محالها غير مضمّن قال وتوضيح ان المراد بالاختصاص  
 هو الاختصاص التام لكن لا بحيث يصير الشئان متحدين بالذات كما في الاطراف المتداخلة بل مع بقا المذاق  
 بين الشئين بالذات وح يكون التعريف مخصوصا بالمحلول السرياني ويندفع للاعتراض ثالث ايضا فانهم  
 اتهموني في توضيح خفاء لانه يستفاد من كلامه ان التداخل جارية عن اتحاد الذاتين وليس الامر كذلك بل الذات  
 التي يدعى فيها مع هو محل المتغير بالذات في غير المتغير بالذات بحيث يكون الوضع والكم واحدا لكن  
 مع بقا الذاتين كما يظهر من تفحصكم القوم واليه اذا فرض ان طرف خط حال في طرف خط فكم لا تداخل  
 الخطين من ذلك الخطين في هذا التداخل ليس بل لان التداخل انما يكون محال في ذوات المتقابلين والاحتكاك  
 والنقطة ان ليس لشي منها مقدار وحجم فكم في تداخل الخطين يكون ذواتها باقية ايضا لانه صار ذواتها  
 واحدا ولا شك ان الطرف وذات الطرف ليس ذواتها واحدة بل ذات الطرف غير ذات ذى الطرف

بين دواب جسم بل هي صبار من اعتبارات زمانة فتكون الخمسة زائدة على ذات الجسم واذ كانت زائدة  
 على ذات فلا توجب الفسدة المذكورة اذ يجوز كونها تقيدية او تعليلية او بيان الاطلاق بلا مفسدة قوله  
 واعترض عليه بكونه وجه آه اعترض عليه ايضا بخمسة وجوه الاول انه يلزم على هذا ان يكون السرعة حالة  
 في الجسم لان السرعة في الجسم تكون بحيث يكون الاشارة الى احد هما حين الاشارة الى الآخر والثاني انه  
 يلزم ان يكون احد العرضين الحالين في الجسم المعين حالاً في الآخر لان اتحاد الاشارة ثابت والجواب ان  
 المحلول لا يلزم مجرد اتحاد الاشارة بل لابد من ذلك من الاختصاص الناعت على ما اشار اليه المصنف بقوله  
 شيء بشي والمادة بالاختصاص الناعت ان يكون المختص سبباً قريباً للاختصاص الآخر به ما يكون هو بذاته  
 وصفاً للآخر كما لا يسود بالقياس الى الجسم فانه بذاته سبب قريب لكون الجسم اسود وهو اي الجسم المختص  
 اي بالسود والاختصاص الناعت بهذا المعنى منتف من الجسم والسرعة لان السرعة لا يكون بذاتها  
 وصفاً للجسم بحيث يكون سبباً قريباً لكون الجسم سريعاً بل يكون السرعة سبباً قريباً لكون الحركة سريعاً  
 فالسرعة لها يكون الاختصاص الناعت بالقياس الى الحركة لا بالقياس الى الجسم وكذا القياس في  
 احد العرضين الحالين في الجسم لان الاختصاص الناعت منتف فيما بينهما وبهذا التحقيق ان رفع الشك  
 المشهور وهو انه ان اراد بالاختصاص الناعت ما يصح حمل النعت على المتعوت مواطاة فخطا لانه ظاهر  
 العرض مثل السواد لا يحمل على الجسم مواطاة مع انه حال في الجسم اتفاقاً وان اراد به ما يصح الحمل اشتقاقاً احسنه  
 الحمل متوسطه وفرو عليه انه يلزم ان يكون المال حالاً في صاحب المال لانه يجوز ان يقال زيد ذو مال  
 ويلزم ايضا ان يكون المعرض حالاً في العارض لانه يجوز ان يقع السواد في جسم وجهه لانه دافع لغير  
 المراد بالاختصاص الناعت شي من الشقين بل المراد شق ثالث وهو ان المراد بالاختصاص الناعت ما يكون  
 بذاته وصفاً للآخر ويكون سبباً قريباً للاختصاص الآخر وطان المال ليس بذاته وصفاً لصاحب المال  
 بل المال لما يكون سبباً لحدوث صفة لصاحب المال وهي التملك لان المال اذا حصلت له اضافة الى  
 صاحب المال يحدث لصاحب المال صفة وهي التملك فالتملك وصفت بذاته لصاحب المال فالاختصاص  
 الناعت انما يكون بين التملك وصاحب المال لا بين المال وصاحب المال ولكل لا يراد بالسود جسم  
 لانه اذا فرض ان الجسم مختص بالسود فيجب ان يكون المختص وصفاً للآخر بذاته وليس الجسم وصفاً للسود بذاته  
 بل الامر بالعكس الثالث انه يلزم ان يكون حصول الجسم في المكان حلولاً لسوار كان المكان بعدو سطحاً  
 والجواب عنه ما مر من انه لابد في المحلول من الاختصاص الناعت ولا يكفي مجرد الاشارة المحسية فيه وطان  
 ليس من المكان والجسم اختصاص ناعت بهذا المعنى لان الجسم ليس بذاته نقلاً للمكان ولا يلزم لمتعلق

هذا فنقول اذا امكن وقوع التجزئتين من الجسمين او على ملأهما يلزم امكان القسمة ايضا بناء على ان يتبع التماس  
 فيبقى امكان القسمة في التجزئة المذكورة والتجزئة التي لا تجزئ من القسمة باين يمتنع عليه القسمة الاربعية واليك  
 نسي من تلك الاقسام فيه كما لا يخفى على المتتبع واعلم ان على ابطال التجزئة بطلان الاستحسان وحوله شبهة ومناقشة  
 وقد كان مسطورا في كتب الاماظم وموان التجزئة الذي لا تجزئ متجزئ بالذات وغير منقسم امام عند القائلين بطلان  
 لا يكون متجزئ بالذات ومع ذلك لا يكون منقسما بالاقسام الاربعية اذ لانه لا نزاع في ذلك للحكام معهم  
 العقول جواهر غير متجزئة بالذات ولا يكون منقسمة بالاقسام الاربعية فالجزء الذي لا تجزئ يكون جوهرا متجزئ بالذات  
 وكل متجزئ بالذات يكون شاعلا للتجزئة وبالكل واللكان وشاعلا للتجزئة يكون له جهات مستترة بالبدنه وتلك  
 الجهات ليست لا تجزئ ان يكون عالته في موضع معين والى يلزم ان يكون الاشارة الى الفوق عين الاشارة  
 الى التحت وبالعكس فكذلك يلزم ان يكون الاشارة الى اليمين عين الاشارة الى اليسار وبالعكس وكذلك الحال  
 في القسمة اذ خلقت فيلزم بالاقسام والوجهان قولهم وجودها معلوم بالضرورة اذ ليس المراد ان الصورة هي  
 محسوسة فتكون معلومة بالضرورة وتكون من المحسوسات لانه قد تقرر في مظانه ان المحسوس بالذات عن البصر  
 انما هو الضوء واللون لا غير بل المراد ان المحسوس اذا ادرك بعض احوال الجسم كاللون والسطح وادى ذلك الى  
 العقل بحكم العقل بوجوده بنسب في الجهات الثلاث بناء على بطلان التجزئة حكما ضروريا غير مقتضى ان يركب  
 قياسه بالثبوت برهان فالجسم الطبيعي ليس محسوسا صرفا ولا معقولا صرفا بل هو محسوس  
 من جهة اعراضه ومعقول من جهة ذاته فالحس يدرك اعراضه كاللون والسطح فاذا ادركها الى  
 العقل حكم بوجوده بنسب في الجهات الثلاث كما ذكرنا قوله من حيث هو جسم آه واعترض عليه  
 بان تلك الحيثية ان كانت تقيدية يلزم ان يكون الشيء قيد النفس والقيد خارج عن القيد فيلزم ان يكون  
 الشيء خارجا عن نفسه وان كانت تعليلية يلزم ان يكون الشيء علته لنفسه وهو يدعي البطلان فيجب ان  
 يكون الحيثية للاطلاق وهو ايضا فاسد لان قيد الاطلاق لا يجزئ ان يكون نفس الشيء والا يلزم ان يكون الشيء خارجا  
 عن نفسه بناء على ان القيد يكون خارجا عن القيد ويمكن الجواب عنه ان ذات الجسم ثبت لها الجسمية  
 والجسمية ثابتة لها باعتبار ذاتها وليست حيثية الجسمية عين ذات الجسم بل الجسمية منتزعة من ذات الجسم بذاتها  
 مع قطع النظر عن الامور الخارجية كما ان انسانية الانسان منتزعة عن ذات الانسان مع قطع النظر عن الامور  
 الخارجية وثابتها انها تثبت للجسم بواسطتها ان شاعل للتجزئة واللكان وثابتها انها طالب للتجزئة الطبيعي الى  
 غير ذلك في الحثيات والاقبارات اللاحقه لذات الجسم اذا عرفت هذا فنقول قد علمنا ان  
 حثية الجسم منتزعة عن ذات الجسم بذاته مع قطع النظر عن الامور الخارجية فلا يكون ملك الحيثية منتزعة

بالذات بل المتغير بالذات انما هو الجوهر واد اعرفت هذا فقد علمت وجه اندفاع ما ورد به اسم لانما  
 نخار الشق الاول ونقول ان المراد بالعابل للانقسام في الجهات الثلث هو العابل بالذات بالمعنى الذى  
 ذكرنا ان العابل بهذا المعنى لا يوجد الا في الصورة الجسمية التى هي جوهر متبدل بالذات فلا يصدق التعريف الا  
 عليها فابن قبل الصورة الجسمية خبر للجسم الطبيعي لانها جسم طبيعي والتعريف انما هو لجسم طبيعي فيلزم ان  
 يكون تعريف الكل صادقا على خبرته وهو فاسد قلت المراد بالجسم الذى في تعريفه ههنا هو صورة الجسم الطبيعي  
 وهى الصورة الجسمية وهذا الاطلاق شايع بناء على انها الجسم فى بادي الرأى والى ما ذكرناه مفصلا  
 اشار اليه الشيخ فى الشفا فى عدة مواضع منها ما ذكره فى الهيات الشفا واما الكليات المتصلة ففى مقادير  
 المتصلة اما الجسم الذى هو الكمال مقدار المتصل الذى هو الجسم بمعنى الصورة ثم قال بعد ذلك وهذا المقدار  
 هو كون المتصل بحيث يسبح هكذا وكذا مرة ولا ينتهى المسح ان توهم غير مثله فتمسها وهذا مخالف لكون اشقى  
 بحيث يقبل فرض الابعاد المذكورة اى الابعاد المطلقة المتقاطعة على قوائم فان ذلك لا يختلف فيه  
 جسم واما ان يسبح هكذا وكذا مرة فقد يختلف فيه جسم وجسم فهذا المعنى هو كية الجسم لا يفارق تلك الصورة  
 فى الوهم لكن هى والصورة يفارقان المادة فى الوهم هذا كلامه وانت خير بان جميع ما ذكرناه مشروحا  
 يكون فى طي هذا الكلام فلا تكن من المقلدين هو له وقد يقال ان الجسم هو العابل للابعاد الثلاثة على انك  
 سابقا ان القبول للابعاد والانقسام فى الجهات الثلث يطلق على معينين احدهما جوهرى وثانيهما عرضى ليس  
 بينهما قدر مشترك نعم المشترك بينهما هو لفظ العابل للابعاد الثلاثة ولهذا المنقسم فى الجهات الثلث فاما ان لفظ  
 العين ان يشترك من معانها فالحق ان لفظ الجسم يشترك بين معنى والتعليم او حقيقة فى الطبيعي بناء على التعريف  
 قوله ناسب ان يقضى بعد البحث انه يمكن ان يقال انما قال فصل فى ابطال التجزى ولم يقبل فى ابطال  
 الجوهر الفرد للبتية على ان المقصود انما هو ابطاله من حيث انه جزء للجسم لا مع قطع النظر عن تلك الحقيقة فلا اجل  
 ذلك قال فى ابطال التجزى ولم يقبل فى ابطال الجوهر الفرد فيكون قول المصنف سافها فلو قال الله الا  
 ان يقول بدل قوله ناسب ان يقول لكان السب فافهم هو له بان يفرض تجزى بين الجسمين او على ملقأ  
 آه فينظر لانه يجوز ان محال لفرض وقوعه بين الجسمين او على ملقأ فافهم فرض محال فافهم ان يكون ذلك التجزى  
 موضوعا على سطح ادا لم للفلك الا عظم واجيب بانه قد ثبت ان كليا هو ذو وضع يجب ان يكون فى داخل  
 المحر وليس شى ذو وضع موجودا خارجا عن المحر ولان خارج المحر ليس خلاصا له ولا ملازم ويكون ان  
 يقال هب انما سلمنا ان وقوع التجزى المذكور بين الجسمين او على ملقأ هب وان كان محالا لکن فرض  
 وقوعه بهما وملتقا بهما يمكن بلا شبهة كما لا يخفى على المنصف فالمرح انما هو المفروض اذا عرفت

وذلك الشريط هو ان له كما ذكرنا انها وان اشتركا في البحث عن كون ذلك الجسم هذا يجعل نظيره من جهة  
 الجرم ولا احوال طبعي الكم وذلك يجعل من جهة ما هو ذو طبيعة بسيطة هي مبدا الحركة والسكون على رتبة  
 انتهى ونهاية سج ان الطبيعيين انما يمتثلون عن الجسم الطبيعي من حيث انه ذو طبيعة يكون مبدا الحركة  
 والسكون ولا خلاف في ان لفظ الطبيعيات الواقعة في المنز يمكن ان يكون اشارة الى خبيثة التي دل كلام  
 الشيخ عليها ففسر كلام المص وهو قوله في الطبيعيات بباحت الاجسام الطبيعية او الى لا مكان الاشارة المذكورة  
 وما ذكره انه من ان موضوع الحكمة الطبيعية هو الجسم الطبيعي من ان يسهل الحركة والسكون ليس كلاما  
 تحقيقيا بل لتحقيق مولا ذكرنا ذلك ما ذكره بقوله يطابق النظران ليس شئ لان انهم هو الاشارة الى ان موضوع العلم  
 الطبيعي هو الجسم الطبيعي من حيث انه ذو طبيعة واذا رجع جانب تطابق النظيرين يلزم فوات المقصود ورايت المقصود انهم من عاية تطابق  
 النظيرين واعلم ان ما في قوله فما وجد اولوية ما ذكرت ان كانت اذية يكون الكلام مع في قوة وعو انه لا وجه للاولوية  
 المذكورة فالمنع الذي ذكره الله بقوله فلا نعم ان المال واحد يكون له وجه وان كانت استغناء مية يكون  
 الكلام مع في قوة طلب الوجه والدليل فالمنع الذي ذكره الله على ما نقلنا لا يكون له وجه لانه في قوة المنع  
 على المنع ويمكن ان يقال انهم الله اعطاه على تقدير كون كلمة ما اذية ونعوى على تقدير كونها استغناء مية  
**قوله** منخرفة في الجسم التعليمي علم ان الانقسام في الجهات الثلث يطلق على معينين احدهما خاصته للجسم التعليمي  
 ويكون منخرفة وهو انقسام الجزي الذي يكون ح مرتبة معين الجسم الطبيعي وذلك الانقسام الجزي في يه يكون  
 الممتد المتصل الجوهري بحيث يمكن ان يسج بمقدار معين مرات متناهية او غير متناهية وهذا الانقسام انما يكون كتاب  
 والمساواة وانها خاصة للجسم الطبيعي وهو الانقسام في الجهات الثلث الذي يكون معناه ان يكون الشئ  
 باعتبار ذاته مصداق حل متصل يكون طبيعة انبساطية في الجهات الثلث هذا الانقسام في الجهات الثلث يكون على  
 الاطلاق بدون تعيين امتداد او حتى تعيين سواء كان تعيينا او قبضا مخصوصا وانما قلنا ذلك لانه اذا اعتبر الجسم  
 الطبيعي من حيث انه معين تعيين ما كانت تلك المرتبة مرتبة معينة لجسم تعليمي ما واذا اعتبر من حيث انه متعين تعيين  
 مخصوص لان الجسم التعليمي مرتبة معين الجسم التعليمي وقيل مرتبة التعيين لجسم تعليمي مخصوص جسم تعليمي ما يكون مصداق  
 من المتصل فيكون هذا الانقسام على الاطلاق بدون تعيين امتداد او اصلا ومصداق هذا العمل بالحقيقة حقيقة  
 الصورة الجسمية التي هي الجوهر المتغير بالذات وكل جوهر متغير بالذات يجب ان يكون باعتبار ذاته نسبيا في  
 الجهات لان الماثل للكان بالذات لا يكون الا كذا بالجملة لا شك في وجود الجوهر المتغير بالذات والجسم التعليمي  
 عرض حال في ومقداره وكل عرض متاخر من معروضه فلا يكون انقسامه في الجهات الثلث بالذات باعتبار  
 الجسم التعليمي المتاخر من ذاته والاعلم ان لا يكون متغيرا بالذات هذا خلف وايضا العرض لا يصلح ان يكون متغيرا

الجبروت بعنوان التصور نعم يتبع وجوده وجبة الحق في الدنيا والعالية بعد ان التصديق لان تصديقاتها وقضاياها جميعا  
 صاوفة وليس لها حقيقة كاقية فليعلم ان اختيار ان ثبوت ذلك الوصفين كزوجية النخلة ان استلزم وجودها في نفس الامر  
 لكن يجوز ان يكون ذلك الوجه بعنوان التصور لا بعنوان التصديق وانما يترتب على تصديده وجودها في نفس الامر بعنوان التصديق  
 لا بعنوان التصور لان التصور امر لا حيز فيه كيف لا وجميع التصورات سواء كانت زوجية النخلة او غيرها مرسومة في المساد  
 العالية ويمكن الجواب ايضا بانها حكم البرهان بامتناع زوجية النخلة في نفس الامر لانها خروفي الواقع فلا كانت زوجية  
 يلزم ان يكون العذر الواحد زوجيا وفردا معا وهو من قبيل اجتماع الفقيضين فاذا كان زوجية النخلة متنعنا بافترق  
 والبرهان فليس على حقيقة اصله المتنع كتركيب البرهان واجتماع الفقيضين وغيرهما ليس حقيقة امر وما يتوهم  
 من انه يجوز ان يكون شئ واحد متنعنا باعتبار الناحية وحدها باعتبار الذهن فهو من العفاسات لان المراد  
 من الممكن الذاتي الذي هو مقابل المتنع هو ما يجوز له تخوم انحاء الوجود ولا جميع انحاء الوجود والا يلزم خروج  
 اكثر الممكنات عن الامكان لان الجبروت يتنع به الوجود والمادى والمادى يتنع له وجود الجبروت نعم يجوز ان يكون الوجه  
 انما يرضى شئ واحد متنعنا والوجود والذهني ممكن لان يجوز ان يكون شئ واحد متنعنا باعتبار تخوم الوجود وممكننا  
 باعتبار آخره حتى يلزم ان يكون الشئ الواحد ممكننا ومتنعنا ويلزم الانقلاب اذا عرفت هذا فنقول حقيقة زوجية  
 النخلة اذا كانت متنعنا وجودها اصلها في الذهن ولا في الخارج نعم وجود المتنعنا في الذهن انما يعقل بان  
 يحصل في الذهن عنوان تلك المتنعنا ويحكم على تلك العنوانات بحيث يسرى الحكم على تلك المتنعنا كتركيب  
 البرهان والمعدوم المطلق والمجبول المطلق وغيره زوجية النخلة لا يرسم في ذهنه ام لا بعنوان التصور ولا بعنوان  
 التصديق لان رسام الحقيقة في الذهن انما تعقل معانيه يكون تلك الحقيقة ممكنة فالذي يرسم في ذهنه من الازديان  
 انما هو عنوان زوجية النخلة لا الحقيقة قالوا صفان المذكوران المائتين حقيقة بعنوان زوجية النخلة لا الحقيقة  
 ولا فاد في ثبوت شئ لذلك العنوان لانه امر ممكن حاصل في الذهن والمفردة انما يترتب على تقدير رسام حقيقة  
 النخلة في ذهن من الازديان وثبوت ذلك الوصفين المذكورين لتلك الحقيقة وليس فليس قوله قه  
 اى في مباحث الاجسام الطبيعية آه يمكن ان يكون هذا اشارته الى ان موضوع الحكمة الطبيعية هو الجسم الطبيعي من  
 حيث انه ذو طبيعة لا من حيث انه مستعد للحركة والسكون لان كثيرا من الاحوال ثبت للجسم الطبيعي بدون اعتبار حقيقة  
 استعداد الحركة والسكون مثل ثبات المكان الطبيعي والشكل الطبيعي لكل جسم فان ثبات شئ في ذهنه بالحيث  
 لانما يكون من حيث انه ذو طبيعة لا من حيث انه مستعد للحركة والسكون وقد اختار الشيخ هذا المسلك في الشفا  
 حيث قدم في منطق الشفا جسم الفلك او جرم الفلك فيظهر فيه النجم والطبيعي جميعا لكن الجسم الكلي في  
 موضوع العلم الطبيعي بشرط وذلك اشروطه وان لم يمدد حركته وسكونه بالذات وتظهر فيه المنعوظ

من الرياضي ان الاشتغال والممارسة بالرياضي تورث ملكة التخييل والاستغفال والممارسة بالحكمة بطبيعة  
واللهية نورشا التحق والتعقل اشرف من التخييل ومع ذلك يكون التخييل مزاجا للتعقل فاشهر على الاشرف  
واعرض عما هو مزاجهم له قوله كزوجة النخلة فكيف تكون موجودة في الذهن لان نفس الامر بهيئته شك قوي  
وايج هو ان زوجية النخلة اذا حصلت في ذهن سقيم بعنوان التخييل ثبت لها في نفس الامر لها شئ حاصل  
في ذهن من الازديان وانها مفهوم من المفهومات وهذا هو صانع بانسان لها في نفس الامر وثبوت شئ  
بشي في ظرف ثبوت المثبت له في ذلك الظرف بعينه فيجب ان يكون زوجية النخلة موجودة في ظرف  
الامر فيلزم ان يكون زوجية النخلة موجودة وغير موجودة فيها وايضا يلزم ان يكون القضية الواحدة صادقة  
وكاذبة معا فيلزم ان يكون النخلة زوجيا في نفس الامر وفردا في نفس الامر وهذا الشك عام للورد في  
جميع القضايا الكاذبة لا يبقا ان ثبوت الزوجية للنخلة شئ حاصل في ذهن من الازديان وانها مفهوم من  
المفهومات لا يكون يجب نفس الامر لان الامر الثابت شئ في نفس الامر لا يكون قرض فارض واختراع  
مخترع والمخترع الخزع ان النخلة زوج لا ثبت لها شئ من الوصفين المذكورين فيكون ثبوت الوصفين  
المذكورين لزوجة النخلة بغيرية فرضا انما يشك واختراع المخترع وكلما كان باختراع المخترع وفرض  
الفارض لا يصدق بغيرية شئ بغيرية الامر بل بغيرية اي لانا نقول ههنا امر ان احدا حصول زوجية  
النخلة في ذهن سقيم بعنوان التخييل بغيرية بانها ان بعد حصول تلك القضية الكاذبة في ذهن سقيم  
بغيرية شئ حاصل في ذهن من الازديان وانها مفهوم من المفهومات ولا شك ان الامر الاول بحقق الازديان  
والفرض لكن الامر الثاني لا يكون بغيرية فرض الفارض والاختراع اصلا لان العقل الصراح يجادلان  
لكل القضية الحاصلة في ذهن سقيم لو كانت صادقة ولم تكن كاذبة ثبت لها ايضا انها شئ حاصل في  
ذهن من الازديان وانها مفهوم من المفهومات وبالحكمة لا تفاوت في ثبوت ذلك الوصفين بين كون  
الاعتدالية صادقة او كاذبة لان ما يثبت عليه الوصفان هو الوجود في ذهن من الازديان لا كون الذهن سقيما  
او غير سقيم فكيف القضية صادقة او كاذبة لغو لا دخل له في ثبوت ذلك الوصفين لتلك القضية الكاذبة ولا يكون  
بغيرية فرض الفارض واختراع المخترع فيكون الشك المذكور باقيا غير منقطع والجواب عنه على ما هو مزاجهم في  
صحف القوم هو ان ثبوت ذلك الوصفين كزوجية النخلة في نفس الامر لا يلزم الوجود بل في نفس  
الامر في الجملة سواء كان ذلك الوجود في نفس الامر وجودا بعنوان التصديق وبعبارة التصديق بغيرية  
لا بعنوان التصديق بغيرية وبعبارة التصديق بغيرية اذا عرفت هذا فنقول ان زوجية النخلة مخترع  
وجودها في نفس الامر بعنوان التصديق لا يجوز وجود زوجية النخلة في المبادئ العالية وهي العقول

المعقولات الثانية والمقول الثاني وان كان موجودا ذهنيا لكن يكون منشأه متزاعا موجودا في الخارج  
كما الكلية والجنسية والفصلية فان منشأه متزاعا موجودا في الخارج وهو الانسان والحيوان والناطق بنار  
على وجود الكل الطبيعي في الخارج على المذهب المنصور ويكون الجواب عنه بان المعقولات التي يكون  
منشأها المنطق لا يكون منشأه متزاعا موجودا في الخارج لان تلك المعقولات الثانية تكون من المتزايع  
المخصوصة للوجود الذهني بنار على ان الكلية والجنسية والفصلية وغيرها لا بعرض شيئا الا في الله بنو شاء  
انزعها من حيث انه منشأه متزاعا لا يكون الا في الله من لان الكلية والجنسية والفصلية تلحق الاشياء  
بحسب الخارج كالوحدانية والكثرة والاشيئية والوجود فانه يصح عرؤها بالاشياء بحسب الخارج بخلاف الكلية والجنسية  
والفصلية وغيرها فانه لا يصح عرؤها بشيء من الاشياء بحسب الخارج على ما تقر في موضعه والكل الطبيعي و  
ان كان موجودا في الخارج لكن الكلية لا يعرض بحسب الخارج بل بحسب حال الذات فخطفت ان متزاعا  
الكلية من حيث انه منشأه متزاعا الكلية لا يكون موجودا في الخارج اذا عرفت هذا فاعلم ان المعقولات الثانية  
لها اصطلاحان احدهما مذهب مصطلح من الحكماء وهو ان المعقولات الثانية هي العوارض التي تلحق الاشياء  
ويكون لتلك العوارض مطابق في الخارج لكن منشأه متزاعا من حيث انه منشأه متزاعا لا ياتي عن كون  
موجودا في الخارج كالوجود والوحدة والكثرة والاشيئية وغيرها لاحتياجها بالمعقولات الثانية ليست باعتبار انها لا  
تقبل الا في الدرجة الثانية فان الوجود والوحدة وغيرها يمكن تحقها في المرتبة الاولى بدون وجوب ان يعقل امر  
آخر وان لم يعقل الوجود مثلا بل باعتبار ان المعقولات الثانية بهذا الاصطلاح لما كانت صفات واحوال الاشياء  
فيكون لها معقولات اول في نفس الحكم العقل بان تلك المعقولات الاول متقدمة في التعقل بالمرتبة على تلك  
المعقولات الثانية وان فرض ان الحال وذو الحال قد عقل معا وثانيهما ما بمصطلح من المنطقيين وهي العوارض  
تلحق الاشياء ولا يكون لتلك العوارض مطابق في الخارج ولا يكون منشأه متزاعا من حيث انه منشأه  
انزعها مطابق في الخارج كما الكلية والجنسية وغيرها على ما عرفت وبعد ان عرفت على ما حققنا سهل عليك  
ان تحمل التعريف الاول المذكور اشرح على تعريف المعقولات الثانية بحسب اصطلاح الحكماء ومعنى قوله ما  
لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر انه لا يتصور وجوده بنفسه لانه حال شيء آخر ومعقول آخر في نفس الامر فصدق  
غيره لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر ولا يتصور وجوده بنفسه لانه حال شيء آخر ومعقول آخر فكيف يعقل  
وجوده بنفسه وان تحمل التعريف الثاني على تعريف المعقولات الثانية بحسب اصطلاح اهل المنطق فها هو  
التعريف الموعود فيما سبق فاحفظ فانه تحقيق شريف قد استفدت من كتب الا اعلم قوله قيل عرض من  
أهمية الرياضياتية للذات تعالى المأثرة هذا الوجه فاسد على ما ذكره اشم وأخص ان يقال في وجه الا عرض

لان لها في الاعيان ما يطابقه بالمعنى الذي ذكره وكذا الوازم للمهنية فانها وان كانت لا تعقل الا عارضة لمعقولا اخر  
 لكن لها ما يطابقها في الاعيان لانها تعرض للمهنية بحسب الخارج ايضا هذا نهاية التعجيب في هذا المقام ونختتم  
 سياقي فاستطرد وما يتعلق بهذا البحث هو ان الشبهة لا تجوز في ما حصلنا اننا نحتاج في التعريف الى قيد  
 لم يكن في الاعيان ما يطابقه لاخراج الاضافات لانها وان صدق عليها انها لا تعقل الا عارضة  
 لمعقول آخر لكن لا يصدق عليها انها لا تعقل الا عارضا لمعقول آخر لان حاصله ان يكون منشأ  
 عروض العارض وجودا معروض في العقل والاضافات ليس منشأ عروض وجودا معروضا  
 في العقل كيف وكلما يكون منشأ عروضه وجودا معروضا في العقل لا يمكن ان يكون وجودا في الخارج بل يجب  
 ان يكون في المرتبة الثانية في العقل وهي من المقولات الثانية فيحصل الكلام وبناء على ما ذكره يرجع  
 التعريف الاول الى التعريف الثاني وفيه ان من مقتضيه ولم يكن في الاعيان ما يطابقه في التعريف  
 المذكور ترك قوله لا لا يتعقل الا عارضا لمعقول آخر على غايره وما ذكره اشبه  
 بحسني قوله لا لا يتعقل الا عارضا لمعقول آخر خلافا لما يخفى على المصنف  
 فان ترك اللفظ فلا يكون قسيما ولم يكن في الاعيان ما يطابقه لغوا غير محتاج اليه  
 قوله ويمكن ان يجاب عنه ان المراد بالموجودات الخارجية ما هو متناول للمور العارضة فان  
 منشأها متزاعا بوجودها في الخارج وما هو منشأها متزاعا بوجودها في الخارج فهو من الموجودات  
 الخارجية الا ترى ان اكثر المقولات الثانية متزاعا مع كون جميعها من الموجودات  
 الخارجية عند الحكماء بنا على ان منشأها متزاعا موجودة في الخارج انتهى واعلم ان هذا المذكور في اكثر نسخ الكتاب  
 بلفظ الخارجية على اثره لكن فخر المحققين لم يقبل بعنوان كونه حاشية على الشرح بل نقل هذا عن بعض الافاضل  
 لم ينسب الى الشارح وكيف ما كان فحاصل ذلك الجواب هو ان الموجود الخارجي قسما احدها ما يكون  
 موجودا في الخارج وثانيها ما لا يكون موجودا في الخارج لكن يكون منشأها متزاعا موجودا في الخارج فمن  
 احد الاعيان في تعريف الحكماء جعلها اعم من القسمين المذكورين واعترض على ذلك الجواب بوجهين الاول  
 ان الوجود المطلق من الامور العارضة مع ان منشأها متزاعا يكون موجودا ذاتيا واجواب ان لمعه وكون  
 منشأها متزاعا موجودا خارجيا هو ان منشأها متزاعا من حيث انه منشأها لا متزاعا لا يابى عن كونه  
 موجودا خارجيا كيف لا وجميع الموجودات الخارجية منشأها متزاعا الوجود المطلق بحسب حال الخارج  
 لان الوجود المطلق وان كان في الذهن لكنه متزاعا من الموجودات الخارجية بحسب حال الخارج كما  
 لا يخفى والثاني انه بناء على تعميم لوجود الخارجي على ما ذكره يلزم ان يكون المنطق من الحكمة لان موضوعه

ويبين عدم صدق التفسير الثاني على الوجود يعني على ان يكون معنى قول المتعرض هي العوارض المخصوصة  
بالوجود والذات يعني ان نشأ بعروض العارض وجودا معروض في الذهن بمعنى ان خصوصية وجوده  
لها دخل في عروض العارض وبالمجمل العوارض المخصوصة بالوجود والذات يعني هي العوارض التي يكون متاخرا  
عن وجود المعروض في الخارج فاذا كان معنى العارض المخصوص بالوجود والذات يعني ذلك فلا يصح ان يكون  
الوجود من العوارض المخصوصة بالوجود والذات يعني فان الوجود لا يعرض الوجود بالوجود والذات يعني  
الوجود ولا وجود فيكون الوجود عارضا للشيء من حيث هي فلا يكون الوجود من العوارض المخصوصة  
بالوجود والذات يعني فلا يصدق التفسير الثاني على الوجود وكذا على الوجوب ولا يخفى ان البرهان الذي  
اقتنا على امتناع كون الوجود من العوارض الخارجية كالسواد والبياض جائز على امتناع كون الجزء  
من العوارض المخصوصة بالوجود والذات يعني بالقياس الى معروضه فليزيم تأخره عن وجوده معروضه في الذهن  
وح تفضل الكلام في الوجود السابق فيلزم تقدم الشيء على نفسه او قسمه على ما ذكرنا ثم رجعت كذا  
فان قيمه ما الفائدة في قوله ولم يكن في اعيان ما يطابقه قلت فائدة ما خرج الاضافات التي بحسب  
الخارج بناء على القول بوجوده لان بعض الحكماء كالشيخ ومن تابعه ذهب الى وجود الاضافات كالاشياء  
والنبوة في الخارج فلم يكن في التعريف القيد المذكور له بل الاضافات قيمه قلت الاضافات من المعقولات  
الثابتة لانه لا يصدق عليها انها لا تعقل الا عارضا لمعقول آخر لان النبوة مثلا هي لا تعقل الا عارضا لمعقول  
آخر وهو الالبوة فاذا زعم قديم لم يكن في الاعيان ما يطابقه في التعريف يخرج عنه الاضافات بقى شيء  
وهو انه لا يمكن الاضافات موجودة في الخارج على ما ذهب اليه جماعة من الحكماء والمستكبرين يصدق  
عليها انها معقولات ثابتة لانه يصدق عليها انها لا تعقل الا عارضا لمعقول آخر ولم يكن في الاعيان  
ما يطابقه اللهم الا ان يقال ان التعريف انما هو لمن قد يوجد الاضافات في الخارج فوجود المعقولات الثابتة  
بناء على عدمه او يقيم ادوا يطابقه الا عيان ان يكون عروض امر لا آخر بحسب الخارج سواء كان الموضوع  
والصفة كلاهما موجودين في الخارج او يكون الموضوع فقط موجودا في الخارج فان كون الصفة في  
الخارج لا يلزم منه وجود الموضوع في الخارج اذ يكفي للعروض بحسب الخارج كون الخارج طرفا للاتصال  
سواء كان العارض والمعرض كلاهما موجودين في الخارج كما في قولنا الجسم ابيض او يكون المعرض  
فقط موجودا في الخارج دون العارض كما في زيدا عني اذ اعرفت هذا فتقول ان الاضافات ان  
فرض انها ليست لموجود في الخارج لكن عروضها بحسب الخارج فان الالبوة انما تعرض الالب  
بحسب الخارج فلا يصدق على الاضافات انها لم يكن في الاعيان ما يطابقه بالمعنى الذي ذكرنا

عنه كائنه وحسنت له على كجوز وجوده في غيره ولا يلزم حوازا استقلال العرض من صورته والبرهان قائم على استحالة  
 لك وكذا الوحدة عارضة للفلك الاول شيئا لا يوجد في غيره بناء على ما ذكرنا من مشروحات وكذا القياس في سائر الامور  
 لعامة فلم يثبت كون امر واحد عارضا للجزوات والماديات قلت الوحدة قسما وحدة كلية ووحدة جزئية وكذا الكثرة  
 سائر الامور لعامة قسما كلية وجزئية فالذي يقارن الجزوات والماديات هو القسم الكلي لان الوحدة  
 الكلية توجد في الوحدة الجزئية التي تعرض للعقل الاول وفي الوحدة الجزئية التي تعرض للعقل الاول والماديات  
 لم يثبت تحقق الجزئية بدون الكلي وموجبه قطعية لوانه ما من شئ المنة للجزوات والماديات لانها توجد فيها وانقسموا  
 في الوحدة وبذلك الوحدة فليست من الامور بعامة ولا توجد في الجزوات والماديات وكذا القياس في سائر  
 الامور العامة فهو له في المنة في ما لا يقبل الاعراض لمعقول آخر لم يكن في الاحيان ما يطابقه وقيل في المعارض  
 انحصارها بالوجود الذي ينبغي فيصدق التفسير الاول على الموجود والواجب دون الثاني انتهى اعلم ان بيان صدق  
 التفسير الاول على الوجود ينبغي على مقدمتين احدهما ان الوجود لا يقبل بدون تعقل الغير كما ذهب اليه قوم لم يصلوا  
 الى درجة التحقيق فانهم يظنون ان الوجود لا يمكن تعقله بدون ان يتعقل موجودا اوله لانه لا شك في انه يمكن تعقل الوجود  
 بدون تعقل الموجود وانها ان لم يوجد ليس له مطابق الخارج في زيادته على المنة ليست الا في النقص والوجود الذي ينبغي وهذه المقدمة  
 مما قام عليها البرهان وقد اشار اليها المحقق الفريد في التجريد حيث قد زيادته في التصديقي ان الوجود وليس امر مريض المنة في  
 الخارج كالسود والابيض بالقياس الى الجسم فنقل سهلان الساجي صاحب البصائر ذهب الى ان الوجود من العوارض الخارجة  
 بالقياس الى الوجود الخارجي كالسود والابيض الى الجسم بمراد من عدم الصحة على ما لا يعلم الثاني بانه كل عرض خارجي معرض تحت  
 وجوده عن وجود ذلك المعرض التي يرجع الى ان العقل يحكم بديته انما يعرض الجسم بعد ان يتحقق الجسم اوله ثم يعرض  
 السود فاذا فرض ان الوجود يعرض الموجود في الخارج منه فيصدق عليه انه عرض معروض في الخارج وكل عرض  
 لك بحسب ما خيره عن وجود معروض في الخارج فيلزم ان يكون كذلك المعرض وجود في الخارج قبل ذلك الوجود  
 العارض بعد ذلك فنقل الكلام الى ذلك الوجود السابق فنقول ذلك الوجود والسابق ان كان بين الوجود واللاحق  
 يلزم تقدم الشئ على نفسه ان كان غيره فهو ايضا من العوارض الخارجية بناء على ان المفروض ان الوجود من العوارض  
 التي يعرض الشئ في الخارج ويكون لهما مطابق في الخارج فم يلزم آخر ذلك الوجود السابق عن وجود المعرض  
 وذلك للموجود المتقدم ان كان غير المتأخر غير تقدم الشئ على نفسه لان كان غيره فنقل الكلام اليه ويمكن فيلزم  
 الاول وايضا يلزم ان يكون الشئ الواحد موجودا لوجودات غير متناهية على تقدير التمس اذا عرفت هذا فليزج الى  
 ما كنا فيه فنقول بعد ثبوت تسلك المقدمتين يصدق على الوجود انه لا يقبل الاعراض المعقول آخر بناء على مقدمة  
 الاولى ويصدق عليه ايضا انه لو لم يكن له وجود في الخارج لم يكن له مطابق بناء على المقدمة الثانية وهو واجب ما به لا يخفى

العقل والغير في فصارا ما ليس عند غير زيد بن القيسين لا غير ما فتدبره عادة تعقلها جسمانيا لئلا تكونه  
 عقليا وعندها قوله ليس بالرياضي لان الحكماء كانوا يتدبرون في تعاليمهم الرياضية فيمكنون على التعقيل  
 الرياضية نفوسهم على هذا النحو ولا يستفاد مما ذكرناه وجه كونه تعليميا لان الحكماء لم كانوا يريدون في  
 تعاليمهم العلم كان هذا العلم تعليميا باعتبار وقوعه في اول درجات التعليم ويمكن ان يستفاد من هذا الوجه  
 الجسم التعليمي لان الجسم التعليمي هو مقدار الجسم الطبيعي وقد عرفت ان موضوع الرياضي هو المقدار وان  
 ما وقع في اول درجات التعليم بالرياضي فيكون الجسم التعليمي واقعا في اول درجات التعليم لانه  
 حيث عن حاله في اول التعاليم لم يكن تعليميا باعتبار كونه واقعا في اول التعاليم قوله  
 كالانسان اما مثل الانسان نظورا لان الانسان المحسوس لا يمكن الانتقال اليه كمثل المعين المحسوس وقد ذكرنا ان  
 الجسم الطبيعي هو متجه الى النفس في تعقله الى مادة مخصوصة لكن لما كان هذا الفرد انظر احاراهم للتمثل قوله كالمادة  
 وبما في سائر الامور العامة انما هي الامور الواحدة والكثرة في الامور العامة وقد وقع التفرع في ان الامور العامة  
 في اساطيرها ومنهات فرعم بعضهم ان الامور العامة هي المشتقات فقط لان الحكمة تبحث عن احوال الموجودات  
 ودمروا بالاحوال في المبادئ والامور العامة من احوال الموجودات فيكون الامور العامة محمولات في هذا  
 الخط والسطح والجسم التعليمي من الاحوال والصفات العارضة للجسم الطبيعي وكذا الحركة والكون والشكل الطبيعي  
 من الاحوال والصفات العارضة لجسم طبيعي ويبحث عن كل واحد منها في الحكمة الطبيعية مع انه لا يكون شئ منها محمولا  
 على الجسم الطبيعي فانما في الحكمة يبحث فيها عن احوال الموجودات سواء كانت تلك الاحوال محمولات كواحدة  
 والكثير او سببا في المحمولات كالمادة والكثرة فانه يجعل كنهها الواحدة والكثرة عنوان الباب والفصل في كتابته  
 ويبحث عنها في تخصيص المحمولات ليس له وجه طبيعي بالنفس فجزان يجعل الواحدة والكثرة عنوان الفصل والباب وكل  
 من الطريقتين واقع في كتاب الحكمة والطريق الثاني اكثر وقوما بين المتأخرين والمروا بالامور العامة هي التي هي المحمولات  
 بالامور العامة ولا يمكن في عرضها الى تخصيص قسم من قسم الموجودات كالجوهر والعرض والمجرد والمادي لان  
 الواحد مثلا يعرض كل موجود سواء كانت جوهر او عرضا او مجردا او ماديا بخلاف الاحوال الخاصة كالحركة فانها لا يعرض  
 ما هو بل لبيان تخصص او لا يقسم خاص من الموجودات بما هو موجود ثم يعرض له الحركة وهكذا القياس في سائر الامور العامة  
 والامور الخاصة لكل قسم من الطبيعي والرياضي فالواحدة والكثرة وسائر الامور العامة يعرض المحمولات والماديات جميعا  
 لكن لا على وجه الاقرار لان الواحدة مثلا لو افقرت الى المحولات لا شئ وجودها في الماديات لانه لا يتشع وجودها المتماثل  
 بدون المحتلج اليه وكذا ليس تقتصر على الماديات لانها لو افقرت الى الماديات لا يصح وجودها في المحولات لما ذكرنا  
 ونس على ذلك حال الكثرة وسائر الامور العامة فان قيم الواحدة عارضة للعقل الاول مثلا لا يوجد في غيره فلا

يكون هذا العلم فلسفة الاولى ان هذا العلم يبحث فيه عن الالهة وعن المبادى الاولى فيكون هذا العلم باعتبار موضوعه  
 اقدم بالذات بالنظر الى موضوعه الطبيعي الرياضي لان موضوعه علمه لموضوعها والعلة متقدمة على العلم فيكون هذا العلم  
 اولى والطبيعي الرياضي فلسفة ثمانية ووجوب كون هذا العلم علما كليا هو انه يبحث في هذا العلم عن المبادى الكلية وهي الاعمال  
 للموجبات والمواد كبحث الامور العامة لثلاثة علمية اولها انما هو بحث الالهة والاعمال الكلية الثانية انما هي بحث المبادى الكلية وهي الاعمال  
 الاحتمالية الى المادة التي هي منشأ التجربة عند بعض فلوله ما بعد الطبيعة انما هو ما يقاس به لا يدرك اولها كاحوال الاله  
 الطبيعية ثم ينقل الى المبادى العامة فكلها الطبيعية انما هو ما يقاس بها وبما يقاس به نفس العلم يكون ما قبل الطبيعة  
 لا ما بعد الملائك قد عرفت ان موضوعه الطبيعي الرياضي متاخر عن موضوع الالهة لان الالهة يبحث فيه عن العلل الاولى  
 وعلل العلل هو الواجب فيكون الالهة بحسب نفس الامر ما قبل الطبيعة وبما يقاس بها ما بعد الطبيعة وقد يطلق الطبيعة ويراد بها  
 النوعية وقد يطلق ويراد بها مجموع الجسم والصورة النوعية والاعراض للصورة النوعية فقط وقد نص الشيخ على المطلق انما هو  
 في الهيات الشفافة المراد من الطبيعية في قولهم ما قبل الطبيعة وما بعد الطبيعة انما هو مجموع بحسب الطبيعة للصورة النوعية  
 للصورة النوعية فقط لاننا لما نسبنا مقام قولهم وهو العلم الاوسط لانه كان موضوعه غنيا من جهة المادة ومنقصر اليها  
 عن جهة اخرى كان متوسطا بين النفي والاحتياج فلهذا يسمى بالعلم الاوسط او انه لما لم يكن موضوعه الرياضي غنيا مطرد من المادة  
 لموضوع الالهة ولم يكن محتاجا الى المادة كالموضوع الطبيعي كان موضوع الرياضي واسطة بين الموضوعين  
 علم الرياضي ايضا واسطة بين العلمين بل العلم انما ذكره اشرف من ان المكرة لا يحتاج في تعقلها الى المادة ليس المراد من ان تعقل  
 المكرة لا يحتاج الى المادة اسكت بل المراد من ان تعقل المكرة لا يحتاج الى مادة مخصوصة كالحدود والاحتياج متطلب بل تعقل  
 في تعقلها الاحتياج الى احدى مادة اتفقت كما مرحت ارسينا في اول خط الشفا والاهيات فيكون موضوع الرياضي محتاجا  
 الى مادة في الوجود الذي ينبغي الى مادة مخصوصة في الوجود الخارجي فان قيم تعقل الجسم الطبيعي لغير الاحتياج اداة مخصوصة لا يمكن  
 تعقل الجسم محتاجا الى مادة اتفقت فيكون موضوعه الطبيعي محتاجا الى مادة في الوجود الذي ينبغي الى مادة مخصوصة في الوجود الخارجي  
 كالرياضي فيلزم عدم الفرق بين موضوع الرياضي موضوع الطبيعي ومن عدم الفرق بينهما يلزم عدم صحه كون العلم  
 الطبيعي علم الرياضي علمين علوية قلت موضوع الرياضي حقيقة انما هو المقدار المطاير المتعبد بكونه مقدارا جسم معين  
 كالفلك والنصر لا تاذكرنا سابقا ان المنهج يبحث عن الفلك والعنصر لكن لاسم حشوية انها جسمان طبيعيان بل باعتبار  
 مقداريهما فيكون موضوع الرياضي هو الكم المطاير الغير المتعبد بمادة بخصوصه والعنصر بخصوصه بل الرياضي يبحث  
 عن الكم المطاير في اى مادة اتفقت فيكون موضوع الرياضي محتاجا في التعقل الى مادة بخلاف الطبيعي فان  
 موضوعه الجسم الطبيعي وانفس قد تعوت في تعقل الطبيعي الى الجسم الطبيعي في ضمن الفلك  
 بخصوصه او العنصر بخصوصه لان النفس لما لم يثبت عند الجسم طبعي غير

من حيث انها متعلقة بالبدن ووجودة فيه و بهذا الاعتبار من عوارض البدن لواحده لان النفس بها الاعتبار لها علاقة متناهية  
 الى البدن فيكون من لواحق البدن وعوارضه الملتزم بها . لان البدن من الاجسام الطبيعية ومن بعض احوال  
 ذلك الجسم الطبيعي . وان نفس المجردة تتعلق بتعلق النذير والتقارن فيكونه النفس الناطقة من احوال ذلك الجسم الطبيعي  
 بالاقتدار لذكرناه ونظيرها وقع في الفلكيات لانه يقع فيها ان النفس متطبعة نفس مجردة فالبحث عن  
 النفس المجردة في الفلكيات انما يوجب اعتبار بيان حال الجسم الفلكي فيكون النفس معدودة من عوارض البدن والبدن  
 جسم طبيعي موضوع العلم الطبيعي ويجوز ان يجعل عارض موضوع الفن موضوع مسئلة النفس والبحث عنه كما  
 اطلق في المكان الطبيعي فانه يجعل كل واحد منها موضوعا لمسئلة في فن الطبيعي بحيث عنه والنفس الناطقة باعتبار الاوصاف المجردة  
 والاعلاق المرتبطة بحيث عنها في علم الاعلاق وبهذا الاعتبار يكون وجودها بقدرتنا واختيارنا على ما ذكرنا سابقا و  
 باعتبار ذلك بحيث عنها في الالهي والطبيعي ليكون وجودها بقدرتنا واختيارنا فظهر مما ذكرناه وجه البحث عن النفس  
 الناطقة في العلم الطبيعي والالهي وعلم الاعلاق بلا لزوم محدود ونظيرها هو الاعراض المشهور المذكور في كتب  
 القوم من ان بعض الاشياء بحيث عنها في الطبيعي والرياضي معا كالافلاك والعناصر مع ان الرياضي والطبيعي نوعان  
 متباينان في العلم وموضوع كل واحد منهما غير موضوع الآخر فكيف يصح البحث عن موضوع واحد فيها معا والجواب  
 الافلاك والعناصر وان كانتا ذكرتين في الطبيعي والرياضي لكن من جهتين مختلفتين لا من جهة واحدة وخشية واحدة  
 لان الطبيعي يبحث عنها من حيث كون كل واحد منها ذاتا طبيعية يكون مجرد الحركة والسكون وغيرهما من الصفات بالذات  
 والرياضي يبحث عنها من حيث كون كل واحد منها ذاتا مقدارا فانضمام القيد يتميز موضوع الطبيعي عن موضوع الرياضي  
 على ما قد اشيع في منطق الشافعي جسم العالم وجرم الفلك ينظر فيه المنجم والطبيعي جميعا ولكن الجسم الكلي موضوع  
 العلم الطبيعي بشرط وذلك الشرط هو ان له مجرد حركة وسكون بالذات وينظر فيه المنجم بشرط وهو ذلك الشرط هو ان له كما وانها  
 وان اشتركا في البحث عن كونه ذلك الجسم فبذلك يجعل نظيره من جهة ما هو كونه والحوال وذلك ينظر من جهة ما هو وجوده وطبيعته  
 بسيطة هي مجرد الحركة والسكون انتهى قوله ويسمى الالهيات هي مجموع هذا القسم الالهيات هي التي باسم المنسوب اليها  
 اجزائه القسم الثاني باسم ثلث اجزائه على ما قيمه لان اسم اشرف الاجزاء هو الاله ولم يسم هذا القسم بالاله بل سمي بالالهي  
 فيكون شبهة الشيء باسم منسوب اليه ثلث اجزائه وقد يطلق على مجموع هذا القسم علم الاعلى بناء على انه يبحث في هذا القسم عن  
 الاله تعالى شأنه وعن الجبروت المسمى بالمبدأ الاول ولا شك ان العلة اعلى من المعوم وموضوع الطبيعي والرياضي  
 في الجسم بالاعتبارين اللذين ذكرناهما والجسم متاخر عن المبادئ الاول فيكون الطبيعي والرياضي متاخرين عن الاله  
 والالهي على منها قوله والفلسفة الاول والفلسفة في انه اليونانية النسبة بابا ريتالي علما وعلا على انهم عوينة  
 الحقائق ولما كان هذا العلم سببا وباعثا لهذا التشبيه اطلق عليه الفلسفة من قبيل المطلق اسم المسبب المسبب وجبه

بالعموم لا يثبت فيما ذكرنا من البحث الأكثره صامغيا عن هذا المشمول والعموم بل المقدم من تلك المسائل على ما أخذنا على وجه  
 ضمني على وجه الاختصاص بالماديات مبنيا على أن خبر مشهور أيضا وهو أن النفس الناطقة تبحث عنها في العالم الإلهي الطبيعي والمخلوق  
 لأن النفس الناطقة محتاجة في الوجود إلى المادة فلا يصح ذكرها باعتبارها  
 في الطبيعي وإن كان وجودها بقدرتنا واختيارنا فلا يصح ذكرها باعتبارها في الإلهي وإن في الطبيعي وإن لم يكن وجودها  
 بقدرتنا واختيارنا فلا يصح ذكرها باعتبارها في علم الأخلاق والجواب أن النفس الناطقة باعتبار وجودها في نفسها من جهة  
 البقاء تبقى بعد خراب البدن ويست النفس الناطقة باعتبار وجودها في نفسها من ملاحظات بل هي مادية باعتبار أنها  
 باعتبار التجرد بحث عنها في الإلهي وباعتبارها مادية بحث عنها في الطبيعي لأن النفس الناطقة باعتبارها مادية الجبروتية  
 محتاجة إلى الآلات الجسمانية فيكون باعتبارها تلك الآلات فاصيل محتاجة إلى الجسم الطبيعي فتكون مبطنة بالاجسام  
 الطبيعية تناسب كرمها في الطبيعي باعتبار أنها محتاجة إلى الجسم في أفعالها فيكون النفس الناطقة باعتبار وجودها في الجسم  
 وهو وجوده في أفعال الجبروتية منها مادية فإن قيل إن النفس الناطقة حادثه بحدوث الأبدان فيكون أول وجود النفس  
 الخارج محتاجة إلى المادة وإنما لم يكن قياسها بشرطها بالمادة فيلزم أن يكون النفس الناطقة باعتبار وجودها في الخارج محتاجة  
 إلى المادة وما يكون محتاجة في الوجود والخارج إلى المادة فلا يصح البحث عنه في الإلهي لأن الإلهي يبحث فيه عن الأفعال الإلهية  
 التي لا تكون محتاجة في الوجود والخارج إلى النفس والمادة قلت أما لو افلح المراد من عدم الاحتياج في الوجود والخارج  
 إلى المادة هو عدم الاحتياج في الوجود والخارج إلى البدن والبقا إلى المادة ولا شك أن النفس في الوجود والبدن والحق  
 البقا في لا تكون محتاجة إلى المادة ولذا يبقى بعد خراب البدن وأما ثانياً فلأن الموجود والخارج النفس له اعتباران أحدهما  
 من حيث أنه وجوده خارج النفس مع قطع النظر عن تلك الوجود الخارج في البدن وثانيهما من حيث أنه وجوده خارج  
 النفس في البدن فبالحقيقة الثانية وجوده رابط للنفس وقد ذكرنا أن النفس باعتبار الوجود رابط مادية وبالحقيقة الأولى  
 يعني وجودها في نفسها لا يحتاج إلى المادة أصلاً فبالحقيقة المحتاج إلى البدن هو الوجود والرباط إلى الوجود في نفسه ولذا  
 تبقى بعد خراب البدن وثانياً فلم يلزم كون الوجود في نفس النفس محتاجة إلى المادة حتى يلزم عدم صحته كونها باعتبارها  
 الإلهي فتكون النفس باعتبار وجودها في نفسها غنية عن المادة في الخارج والمتعلق جميعاً فيصيح البحث عنها في الإلهي  
 وإيضاح المحتاج إلى البدن إنما هو حدوث النفس وليس المحدث ذاتاً للنفس والثبات لها فبالحقيقة المحتاج إلى البدن  
 إنما هو صفاته النفس لا قسا وفي ذلك لأن كثيراً من صفاته النفس يحدث بعد حدوث البدن لا قبله فإن  
 قيل إن وقوع البحث عن النفس الناطقة في الطبيعي فلا بد أن يكون النفس موضوع علم الطبيعي فتوقع موضوعه أو عرضها  
 ذاتاً لموضوعه لو توقع عرضه إلى غير ذلك طبع في مسائل العلوم والحال أن النفس ليست شيئاً من تلك قلت النفس لها  
 اعتباران أحدهما باعتبارها باعتبارها في نفسها من دون ملاحظة تعلقاتها بالبدن وبهذا الاعتبار من الهجرات وثانيهما

من الاخلاق المذمومة يكون مقصودا بالذات كالمبحث عن الاخلاق الحمودة بعد فلا يخفى لان ذكر الاخلاق المذمومة  
 من حيث ذكر مواضع المطلوب لان المطلوب بالذات هو الاخلاق الحمودة والمطلوبات الفاضلة وليست الاخلاق  
 المذمومة مطلوبة بالذات بل يكون مطلوب لغرض **قوله** ويسمى تهذيب الاخلاق استفاد من كلام الشيخ  
 في اول تنطق الشعار ان اسم هذا القسم هو علم الاخلاق وما ذكره اسم من ان اسم القسم تهذيب الاخلاق  
 كما يستفاد ذكر العلامة في شرح حكمة الاشراق حيث اطلق على هذا القسم تهذيب الاخلاق لكن ليس في كلامه  
 تصحيح بان هذا الاطلاق بطريق التشبيه بل باليقين من كلامه هو اطلاق تهذيب الاخلاق على هذا القسم لا تشبيه  
 بهذا القسم تهذيب الاخلاق كما ذكره اسم والامر في ذلك سهل لا يدرج الى التبرء اللفظي وقد  
 يطلق على هذا القسم الحكم التحليلية وعلى القسم الثاني في الحكمة المنزعية وعلى القسم  
 الثالث الحكمة السياسية **قوله** واما علم منصب جامعته متشاركة في المنزل لما اشار الى  
 فائدة القسم الاول بقوله لتحصيل الفضائل وتجنب الرذائل فكان الاول ان يشيهر الى فائدة القسم  
 الثاني وهي تحصيل العلم بالمشاركة التي بين شخصين من منزل واحد ليعطيهم به صلاح بالمشاركين  
 في المنزل الواحد وفائدة القسم الثالث تحصيل العلم بالمشاركة التي بين شخصين  
 المدينة لتنظيم مصالح المتشاركين في المدينة ليتعاونوا في صلاح الابدان وبقائه فوج الافان  
**قوله** فاما النظرية وانما اطلق على هذا القسم الحكمة النظرية لان تصديقات هذا القسم مسايه لما يكون  
 لهما بطريق كيفية العمل فالتنظير والفكر كافي في تحصيل تلك التصديقات والمسائل لا يكون النظر والفكر قاصدا الى حقيقة  
 كون تلك التصديقات والمسائل متعلقة بكيفية العمل **قوله** اما ما به الال لا يقتصر في الوجود الخارجي وانتقل الى  
 المادة ثم هنا شك مشهور بان علم الاحتياطة معدود من الرياضيات في حال انه يبحث في علم الحساب عن العدد والمفارق  
 من المادة في الوجود الذهني والخارجي معا لا ترى ان ضرب العشر في العشر قايمة سواء وقع ذلك الضرب في  
 المجردات او في الماديات وكذا الحال في اكثر مسائل العدد فالقياس يقتضي ان يكون علم الاحتياطة معدودا من الالهي  
 لا الرياضي وقد اجاب الشيخ عن هذا الشك بما حاصله ان موضوع علم العد ليس هو العدد الشامل للمجرد والمادي بل  
 موضوعه هو العدد الخاص بهو العدد الحاصل في الالوام اي العدد الحاصل في المقايير لا الشك ان هذا العدد الخاص  
 يحتاج في الوجود الخارجي المادة المخصوصة لان المقدار لا يوجد في الخارج الا في ضمن مادة مخصوصة وانما جعل موضوع  
 علم احتياطة العدد الخاص ذكرنا ولم يحيدوا موضوعه العدد الشامل للمجرد والمادي لان بحث الكثرة من الامور العامة  
 يقتضي عن البحث من العدد الشامل للمجرد والمادي فذلك جعل موضوع علم احتياطة العدد الذي يكون في الماديات  
 لفظ دون المجردات وسلكه الضرب والقسمة والجمع والتفريق وان كانت شاملة للمجرد والمادي لكن هذا الشك

سنة هـ

فوالله بمصالح الشخص بانفرادها تقتض عليه اولا بان يذامنا لما تقتض من اذ لا بحيث في الحكمة وكذا في سائر العلوم  
 من الخبريات المتغيرة لان قواعد الفطن لا بد ان يكون عامة وما ذكره بقوله شخص بانفراده ظاهرة بحيث عن الجبرسة  
 بتغير في الحكمة العملية وثانيا بان يذامنا لما ذكره من ان موضوع الحكمة العملية هو الاضال الاعمال التي وجود  
 قدرتنا واختيارنا وانما ان الشخص ان صدق عليه الفعل العمل بمعنى الاثر الخارجي لا الفعل والعمل بالمعنى المصنوع  
 ليس وجوده بقدرتنا واختيارنا فكيف يجوز ان يكون موضوعا للحكمة العملية والجواب عن الاول ان الشخص قد علم على وجه  
 الذي ينطبق على كل شخص شخص بانفراده ثم يجعل موضوع الحكمة بحيث عنه فالبحوث عنه هو الشخص الماخوذة بالوجه  
 الكلي لا الشخص الماخوذة من حيث انه خبري متغير فلم يلزم المتفاوتة صلا ومن الثاني ان الشخص له اعتباران احدهما  
 اخذه باعتبار وجوده في نفسه وثانيهما اخذه باعتبار وجوده الرباطي اى باعتبار الامتصاص بالصفات المحمودة  
 والاخلاق المكتسبة ولا شك ان الشخص بالاعتبار الاول وان لم يكن وجوده بقدرتنا واختيارنا لكن بالاستقرار الثاني  
 يكون وجوده بقدرتنا واختيارنا وموضوع الحكمة العملية انما هو بالاعتبار الثاني لا الاول ويمكن ان يجاب عنه  
 بوجه آخر بان المراد بالمصالح في قول الله هو الاخلاق والملكات المكتسبة ويكون حاصل الكلام ان موضوع  
 الحكمة الحقيقية هو الاخلاق والملكات المكتسبة الثانية للشخص والاخلاق والملكات المكتسبة يكون وجودها  
 بقدره الاشخاص واختيارها فلا يكون الاشخاص موضوعات حتى يتوجه عليه ان الاشخاص ليس وجودها  
 بقدرتنا واختيارنا ولا يبرهن ان يكون الشئ حاصل لنفسه وهو بدعي الاستحالة وعلى هذا القياس المصالح  
 الماخوذة في تمييز النزل والمصالح الماخوذة في السياسة المدنية فهو له تعنى بالفضائل وتتنهى عن الرذائل بناء  
 اشارة الى غاية الحكمة الحقيقية الغاية الحكمة الحقيقية ليست منحصرة فيها بل لما غاية اخرى ايضا وهي تحقيق الاعتقادات  
 المتعلقة ببيان طرق الكتاب الاخلاق المحمودة والادوات المفضية والتخلي عن الصفات الذميمة واعلم ان  
 المقصود بالذات في الحكمة الحقيقية هو الملكات الفاضلية والاخلاق المحمودة والبحث عن الصفات الذميمة ليس مقصودا  
 بالذات بل هو من قبيل رفع المانع لان الصفات الذميمة مانعة من حصول الاخلاق المحمودة والملكات الفاضلة  
 فقول الله تعنى عن الرذائل من قبيل الاستنباع لذكر التعلى بالفضائل ليدرك انه قد ذكرناه قول الله بان مصالح الشخص  
 يشعر بان الجحوش عنه بالذات هو مصالح الشخص بناء على ان الاعتبار من المصالح هو الامر الذي يصلح للشخص ان  
 يتصف به والامر الذي يصلح للشخص ان يتصف به هو الاخلاق المحمودة والملكات الفاضلة ويمكن التعميم في المصالح  
 بحيث يكون شاملة للاخلاق المحمودة والذميمة بان يقال ان المراد بالمصالح هو الامر الذي يصلح ويصير ان يتصف  
 به وكل واحد من الاخلاق المحمودة والمذمومة يصلح لصفات الشخص بها فيجب الحكمة الحقيقية عن كل واحد منهما انما  
 يكون ح ذكر التعلى عن الرذائل ايضا مقصودا اصله الاستنباط للتعلى بالفضائل لكن في القول بان البحث

المعلومية يكون مجموع قطع النظر عن الارشاد الذهني والتمثيل الذهني او قطع النظر عن الارشاد الذهني لا يكون  
بل يكون معلوما فقط فيحصل مغايرة بين العلم الذي يكون مأخوذاً في تعريف الحكمة وبين العلم الذي يكون موضوع  
الحكمة لان الاول علم والثاني معلوم وقد عرفت الفرق بين العلم والمعلوم فلم يلزم كون الشيء خارجاً عن  
وما حققنا فيه بالكل من ان الحكمة منقصة الى النظرية والعملية ومنقصة الى قسمين احدهما علم  
الاخلاق وقد ذكرنا ان علم الاخلاق مشتمل على الفضائل الاربع التي احدها الحكمة فيلزم ان يكون الحكمة قسماً  
من علم الاخلاق والحال ان علم الاخلاق قسم من اقسام الحكمة العلمية فيلزم ان يكون المقسم قسم من قسم  
وهو فاما ان يفرض ان يكون الحكمة موضوعاً لتمام علم الاخلاق وحيث عرفت ان علم الاخلاق فيكون الحكمة من  
بعض موضوع علم الحكمة وموضوع علم الحكمة مطبوعاً باعيان الموجودات فيلزم ان يكون موضوعاً لنفسه ان يكون  
المقسم خارجاً عن قسمه على ما هو محتاجاً لبقاء وجوده الاندفاع الى ان المقسم للحكمة النظرية والعملية انما هو الحكمة بمعنى العلم او  
ايمان الموجودات وقد عرفت ان العلم المأخوذ في تعريف الحكمة هو بمعنى الصورة العلمية بقصد يقينية والحكمة التي جعلت  
قسماً من الاخلاق ليست مأخوذة بمعنى الصورة العلمية بقصد يقينية بل الحكمة التي تجتنب عنها من حيث انها صفة محمودة وملكة  
جميلة تحصل النفس بتدبير القوة النظرية فيجب على كل شخص تدبير القوة النظرية ليعمل الصفة المحمودة التي هي  
الحكمة اي العلم باحوال الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية فيجب ان يتصف كل شخص من  
الاشخاص ليس في علم الاخلاق تحقيق مسائل النظرية مثل اثبات اللواجب وصفاً بشئيات واثبات اصول ونظائرها  
لان في علم الاخلاق يبحث عن الصفات المحمودة لكل شخص وحيث عن طريق الاكتشاف تلك الصفات المحمودة فالحكيم  
العلمي يجعل الحكمة موضوعاً لتمامه وحيث عنها من حيث انها صفة محمودة وملكة جميلة فيجب ان يتصف بكل شخص اذا  
جعلت الحكمة موضوعاً لتمامها يكون الحكمة معلوماً بالعلم التصوري لعلنا قصد يقيناً فيكون من قبيل ان يتصور  
المصدقين وحكيم عليه باق من العلم المطبق فالحكيم العلمي يتصور تلك التصديقات المتعلقة باحوال اعيان الموجودات على  
ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية محلاً وحكيم عليها انها صفة محمودة وملكة جميلة فيجب ان يتصف بها كل شخص  
وتعيين طريق اكتساب تلك الصفات من بين الصفات المحمودة والملكات الجميلة كما انه يعين طريق اكتساب سائر  
الصفات المحمودة في الملكات الجميلة فطراً ذكرنا ان الحكمة التي جعلت موضوعاً للمسئلة في  
الحكمة العملية بمعنى المعلوم الخاص والنظور الخاص والظاهر ان الحكمة بمعنى  
العلم التصديقي غير الحكمة بمعنى المعلوم التصوري فلم يلزم كون الشيء تقسماً بقسمين كون الشيء  
خارجاً عن قسمته وكون الشيء موضوعاً لنفسه هو له حكمة عملية آتاهنا سميت به لانها تتعلق بكيفية العمل لان الحكمة  
العملية تبين طريق العمل في مصالح متخلفة بغيره ومصالح جامعة مثارة في المنزل وجامعة مثارة في المدينة

الحكمة العلمية منه اسن مط الحكمة لان الحكمة علم وتسم العلم لا يكون غير العرف قلنا الحكمة العلمية ليست مرتبة من العلم والعلم من الحكمة  
العلمية هي الاعتقادات المتعلقة بكيفية العمل فيكون العلم خارجا من الحكمة العلمية فان قيل لا يخرج ان يكون الحكمة العلمية  
هي العلم فقط فيلزم عدم الفرق بين النظرية والعلمية او مرتبة من العلم والعمل فيلزم عدم صحتها كونها من العلم لان المركب  
من العلم والعمل غير العلم قلنا الحكمة العلمية هي العلم ومع ذلك لا يلزم عدم الفرق المذكور وبان ذلك ان الحكمة  
العلمية هي العلم الخاص بالعلم الذي يكون غايته الاخيرة العمل بخلاف الحكمة النظرية فانها لا تربط لها بالعمل فلا يكون  
العمل غايته لما مط سواها كانت غايته الاولى او غايته الاخيرة لان غايته النظرية هي تحصيل اشي اعتقاد في احوال الاعميان  
التي لا يكون وجودها بقدرتنا وخيارنا فلا يكون العمل غايته الاخيرة لما لانه لا تربط لها بالعمل كما ذكرنا فان قيل علم  
من تعريف الحكمة علم يكون باختصاص احوال اعيان الموجودات فيكون الاعميان موضوعات لعلم الحكمة وقد  
ثبت ان البحث عن ان موضوع العلم خارجا عن ذلك العلم اذا غرضت بما نقول ان الحكمة الالهية سجت فيها  
عن العلم لان الحكميم هو الباحث عن حقائق الاشياء والعلم ايضا من بعض الحقائق فيلزم ان سجت عنه ايضا فيكون  
الحكمة الالهية باجتماع احوال العلم فيلزم ان يكون من بعض موضوعات الحكمة لصدق تعريف الموضوع عليه اذا كان  
العلم موضوعا للحكمة يلزم ان يكون العلم خارجا عن الحكمة مبتدأ على ان موضوع اشئ خارج عنه ولو كان العلم خارجا  
عن الحكمة يلزم ان يكون المقسم خارجا عن قسميه ويوحد قلنا قد علمنا ان سابقا للموضوع العلم في تعريف الحكمة اما  
التفديقات او المسائل العلم لما خذنا جدينا المعنيين لا يصعب لموضوع الحكمة الالهية لان الحكميم المسمى يجعل العلم  
في الحكمة الالهية موضوع المسئلة بحيث عنه واذا وقع العلم موضوعا للمسئلة يكون العلم على هذا الفرض معلوما  
بالعلم التصوري كما اذا تصورنا القمر فان القمر دمان وتصرفا مقابل للتصور ولا يتجسم مع الصورة وادام كونه اوجسا  
وتصورا لا يتعلق التصورية بهذا الاعتبار بل باعتبار آخر وهو حقيقة ان الحقائق وشئ ما من الاشياء اذا تصور  
التصور انما يكون المقسم معلوما بالعلم التصوري لا علما فضلا عن كونه علما تصديقا بل كونه علما تصديقا يكون في عينه  
الملاحظة فكذا الحال في العلم اذا جعل الحكميم موضوع المسئلة بحيث عنه لان المقسم بهذا الاعتبار غير العلم لما خذ  
في تعريف الحكمة فيحصل المغايرة واذا حصلت المغايرة لم يلزم كون المقسم خارجا عن قسميه حتى يلزم العناء وبالحكمة  
اذا حصل في الذهن شئ فله اعتباران احدهما من حيث انه شئ مرتسم في الذهن وتمثل فيه باعتبار الارتسام الذهني  
والتمثل الذهني علم وثانيهما من حيث انه شئ من الاشياء مع قطع النظر عن الارتسام الذهني وتمثل الذهني وهو بهذا  
الاعتبار معلوم وبهذا هو التحقيق في الفرق بين العلم والمعلوم وبما ستراد بالذات والمغايرة ان يالا اعتبارا روا العلم  
الماخوذ في تعريف الحكمة هو العلم بمعنى الصورة العلمية التصديقية مع ملاحظة الارتسام الذهني وتمثل الذهني  
فيكون من قبيل العلم الخاص والعلم الذي يجب له الحكميم موضوع المسئلة يكون معلوما وتصورا باعتبار

مصلحت المعاش والمعاد ويلزم من الخشية المذكورة خروج الافعال والاعمال التي تكون بقدرتنا واختيارنا و  
 لا يكون موقوفة الى صلاح المعاش والمعاد فهذا القسم من الافعال والاعمال يصدق عليها انها موجودة  
 حارجية والحكيم لابد من ان يبحث عن الموجودات مطلان الحكمة هي العلم باحوال اعيان الموجودات على ما هي  
 سابقا والخشية المذكورة مستلزمة لفساد المسطور واثارته الى دفع هذا الفساد في الحاشية بقوله كما انهم يقولون  
 عن النظر في الجزئيات المعبرة اذ ليس كمال بقدر النفس فيها لك يعرضون عن النظر في الاعمال لاسن هذه الخشية انتهى  
 والحاصل ان الحكمة هي العلم الذي يحصل له الكمال المعتد به لا العلم مط سوار حصل منه الكمال المعتد به ولا فالحكيم  
 يطلب العلم الذي يحصل به الكمال المعتد به للنفس الناطقة ويعرض عن العلم الذي لا يحصل به الكمال المعتد به لها ولا  
 ينظر في الافعال والاعمال التي تكون بقدرتنا واختيارنا ولا يكون تلك الاعمال والافعال صلاحا في المعاش  
 ولا في المعاد اذ ليس فيه كمال معتد به لها ولذا يعرضون عن النظر في الافعال واعمال التي يكون بقدرتنا واختيارنا و  
 لا يكون فيها صلاح المعاش والمعاد لانه ليس في هذا النظر كمالا يعتد به للنفس والمهم هو الكمال المعتد به وقد يعبر  
 ان تقسيم الحكمة الى النظرية والعملية تقسيم الكل الى الجزئ كما هو الظاهر في التقييمات وبيان ذلك ان الحكمة النظرية يصدق  
 عليها انها علم باحوال اعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية وكذا يصدق على الحكمة  
 العملية انها علم باحوال اعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية فيصدق المقسم على كلا  
 من القسمين على ما هو شأن تقسيم الكل الى الجزئ وهذا الكلام لا يفسد تحقيق بل التحقيق ان تقسيم الحكمة الى النظرية والعملية من  
 قبيل تقسيم الكل الى الاجزاء لاسن قبيل تقسيم الكل الى الجزئيات لان الحكمة هي العلم باحوال اعيان الموجودات سواء كان  
 وجودها اعيان بقدرتنا واختيارنا او لا فاف الاعيان اما خدوة في تعريف الحكمة بامته شاملة للقسمين ولا يبحث في الحكمة  
 النظرية الا عن قسم واحد من الاعيان وبى لا اعيان التي لا يكون وجودها بقدرتنا واختيارنا وكذا الحكمة العملية لا يبحث  
 فيها الا عن قسم واحد من الاعيان وهي اما اعيان التي يكون وجودها بقدرتنا واختيارنا فكل واحد من قسمي الحكمة لا يبحث  
 فيها الا عن بعض الاعيان فان الحكمة الاولى هي المقسم تكون بائنة عن جميع الاعيان سواء كان وجودها بقدرتنا واختيارنا  
 او لا فظهر ما ذكرنا ان كلا واحد من قسمي الحكمة اعني النظرية والعملية خبر لمط الحكمة لا يختص بها لان المعبرة في تقسيم الكل  
 الى الجزئيات انه يكون كلمة احد من قسمي تقسيم الكل الى الجزئيات هو انما كان لان بالنسبة الى الحيوان لان الانسان  
 قسم من الحيوانات فليس عليه مع امزارة على الحيوان وهو الناطق لان تقسيم الكل الى الجزئيات هو فهم القيود امباينة الى المقسم  
 يحصل من انضمام كل قيد قسم وبما نحن فيه ليس تقسيمه شتدا على المقسم مع امزارة بل القسم لا يكون شتدا على المقسم  
 بتامر فضلا عن الزيادة على المقسم على ما وضعنا فلا يصدق الحكيم الا على من جامع بين النظرية والعملية فان قيل الحكمة  
 العملية كما لها بالعلم فيكون الحكمة العملية مركبة من العمل والعلم والمركب من العلم والعمل لا يصدق عليه العلم فلا يصح ان يكون

١٢٦

في الحكمة ومن قال بان المحدود داخل في الحكمة يجوز ان يكون مراده ان المحدود يعلم من الحكمة بمعنى ان المحدود لا يحصل له ما  
 يتميز من الذاتي والعرضي والتمييز بين الذاتي والعرضي من الحكمة فلما توقفت المحدود على المعاني في الحكمة فكلها  
 مستفادة من الحكمة وانه للنسبة جعلت من فروع الحكمة لان المسائل المتقصوة بالذات اثبات الاحوال لا عيان  
 الموجودات لا التصديقات الاعيان مجرد واما او رسومها لانه لا كمال بعينه في التصورات فخط من دون تحصيل الاعيان  
 التصديقية فقولهم اما الافعال والاعمال اه فان قلت لم قدم العلي على النظري في التقسيم مع ان النظري اشرف  
 منه لان شرافته العلوم بحسب شرافة الموضوعات وفي النظري بحيث من الاله والمجربات ولا شك ان الاله والمجربات  
 اشرف من الافعال والاعمال التي وجودها بقدرتنا واختيارنا قلت الافعال والاعمال التي وجودها بقدرتنا واختيارنا  
 واما لم يكن لها شرافة بالنسبة الى الاله والمجربات لكن لها قرب بالقياس لينا خلاص ذلك قدم العلي على النظري  
 في التقسيم كما قدم الحكمة الطبيعية على الحكمة الالهية لكون حكمة الطبيعة اقرب اليها مع ان الحكمة الالهية اشرف من الحكمة الطبيعية  
 ولست فاد من قول الشافعي ان موضوع الحكمة العلية هو الافعال والاعمال التي وجودها بقدرتنا واختيارنا فيكون  
 موضوع الحكمة العلية امر موجودا في الخارج ووجوده الخارجي بقدرتنا واختيارنا واعتراض عليه بان  
 مخالفتها لافعالها من موضوع الحكمة العلية لانها لا تكون عند بعض وانفس من حيث الاضافات بتلك الاخلاق والملكات  
 عرضية اخرى وعلى التقديرين لا يتم ما ذكره الشافعي على تقدير الاول فلكل موضوع الحكمة العلية هذا التقدير هو بالافعال  
 وايضا الاخلاق غير موجودة في الخارج ويوسلم انها موجودة في الخارج فنقول انها غير متبعية فلا يكون  
 واختيارنا داخل في وجودها وعلى التقدير الثاني اى على تقدير كون موضوع الحكمة العلية النفس الناطقة  
 من حيث الاضافات بتلك الملكات فنقول لا شك في ان وجود النفس الناطقة ليس بقدرتنا واختيارنا  
 فكيف يجوز جعلها موضوعا للحكمة العلية ويكون الجواب عنه بعد تهديد مقدمته هي ان الافعال والاعمال  
 ويراد منها الاما للموجودة في الخارج اذا عرفت هذا فنقول مرادهم من الافعال والاعمال الاثار الموجودة  
 في الخارج فيجوز ان يكون المراد من الافعال والاعمال الاخلاق والملكات والنفس الناطقة من حيث  
 الاضافات بتلك الاخلاق والملكات ولا شك ان الافعال والاعمال بالمعنى الذي ذكرناه لا خلاف  
 والملكات والنفس الناطقة بالمعنى الذي ذكرناه فاشتمل على عبارة عامة ليصح انطباقها على كل من الميتين في شرف  
 الحكمة العلية ولم يشرح احد المذهبين على الآخر لان ما لها واحد واما الاخلاق فهي كسبية على تذهب اليه المحققون  
 وموجودة في الخارج ايضا لانها كصفات عارضة للنفس الناطقة في الخارج واما النفس الناطقة فليست  
 ان احدها باعتبار وجودها في نفسها وبهذا الاعتبار داخل بقدرتنا واختيارنا في وجودها وبهذا  
 باعتبار اعتبار وجودها الرابطي وبهذا الاعتبار داخل تحت القدرة والاختيار من حيث ان يردى الى

يمكن التنازع بين أكثر من واحد في زمانين كما هو واقع بين العلماء وبالجملة لا يكون شئ من العلوم المدونة الا وقد  
 حصل الخلاف في بعض المسائل بسبب وقوع الاختلاف في العلوم المدونة بوجود الخطأ في الفكر كما عرفت  
 به منقول لا يعبر في كل حكم ان يكون معصوماً ولا لم يكن معصوماً بالخطأ ولا جاز الخطأ في الفكر كما تنازع  
 والخالف فجاز التنازع بين الحكماء كما هو واقع بين غيرهم من العلماء ايضا فاحصل معنى قول المصنف على ما هي في  
 نفس الامر هو ان الحكميم من كان عالماً باحوال اعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر للاستدلالات التي يعيها  
 في كل مسألة مستقلة فبذلك الاستدلالات يعتقد ان تلك الاحوال المثبتة بالاستدلالات مطابقة لما هي في  
 نفس الامر فالحكم بان تلك الاحوال مطابقة لما هي عليه في نفس الامر مما هو باقياً بالبرهان عليه والاستدلالات  
 لا مطمح يكون كل من اليقين حكماً لان كلاهما احدهما لما قام البرهان على مطابقة تيقنه ان ما هو مثبت بالاستدلالات  
 مطابق لما في نفس الامر ولهذا جاز لكل من كان له اجتهاد في علم الحكمة ان ينظر في دلائل الفرقين ثم يرجح احدهما على  
 الاخرى والحاصل ان المراد من نفس الامر ما هو نفس الامر هو الاستدلال بمقتضى البرهان لا الاستدلال بطريق  
 الكاشف عن مطابقة نفس الامر هو الاستدلال بالحاصل من انظر والفكر وقد عرفت ان الفكر والنظر امر  
 يتصور الخلاف فيه ولا جرح في ذلك حصص الاختلاف بين اهل الفكر والنظر ولا يحصل الاختلاف بين اهل العلم كالانبياء  
 المسوس ان علم الحساب معدود من الرياضى وموضوع علم الحساب هو العدد والعدد لا يكون من الموجود الخارجي  
 فلا يكون علم الحساب من الحكمة لان موضوع الحكمة الموجودات الخارجية على ما يدل عليه تعريف الحكمة وموضوع  
 الاعداد وهي من الالوه والاشياء هي ليست من الموجودات الخارجية ويمكن الجواب عنه بان الموجود الخارجي قسمان  
 احدهما ما هو موجود في الخارج بذاته وما فيها ما يكون مشاعراً له موجود في الخارج والعدد ليس موجوداً في الخارج  
 كقوله بوجه في الخارج  
 كقوله بوجه في الخارج  
 من عدم كون العدد موجوداً في الخارج محمول على عدم كونه موجوداً في الخارج بذاته لا يمتنع ان لا يكون منشأ الوجود  
 موجوداً في الخارج بل سابع ان العلم بمقتضى الاشياء هي العلم المتصورى بها داخل في الحكمة عند البعض التعريف  
 المذكور لا يصدق عليه لانه ذكر ان المراد من العلم الماخوذ بالتصديق بالمسائل ونفس المسائل ولا شك  
 ان العلم باحد من الغنيين لا يصدق على العلم التصوري والى هذا اعراض اشارت في الحاشية بقوله  
 وهذا لا يشمل العلوم التصورية المحقة ويمكن الجواب عنه بان تحديد الاشياء انما يكون بعد التمييز بين  
 والعرضى والتمييز الذاتي والعرضى انما يحصل بالاستدلال والاستدلال لا يحصل الا بالعلم التصوري  
 وما يتحقق به التام بعد حصول العلم التصوري من الذاتيات والعرضيات والتمييز بينها وبعد التمييز  
 يسهل التحديد فلا جرح في ذلك لم يكن الحدود داخلية في الحكمة اصالة بل هي من فروع التمييز من الذاتي والعرضى

ذكرنا التوفيق بين كلامي الشيخ من غير لزوم فساد الرابع ان التعريف ملوق على العلوم العربية كالنحو والصرف والمعاني  
 والبيان ما تبحث فيها عن احوال اللفظ ولا تشكك في اللفظ صوت خاص معتمد على مخارج الحروف والحروف موجودة  
 في الخارج فيصدق ان تلك العلوم باحثة عن احوال الموجود الخارجي فيصدق تعريف الحكماء فيها والجواب ان اللفظ يؤخذ  
 باعتبارين احدهما باعتبار انه صوت خاص معتمد على مخارج الحروف وهو بهذا الاعتبار موجود في الخارج وعينه  
 قائم باليوار وهذا الاعتبار تلك العلوم داخله في الحكمه سواء كان موضوعا او لا ولهذا بحث عنه في بحث الاعراض  
 وثانيها باعتبار انه صوت خاص موجود في الخارج بل باعتبار انه تعلق به وضع الواصل واعتبار المعبر فالبحث عن  
 اللفظ في تلك العلوم انما هو باعتبار ما وقع عليه الوضع والاصطلاح فيلزم خروجه من تعريف الحكمه بعيد على ما هي عليه في  
 نفس الامر لان المتفاد من هذا القيد هو ان اثبات الاحوال لا يعين الموجودات انما هو باعتبار ما هي عليه في نفس الامر  
 مع قطع النظر عن اعتبار المعبر واصطلاح المصطلح وقد عرفت ان اثبات الاحوال للفظ في العلوم العربية ليس باعتبار  
 على ما هي عليه في نفس الامر من دون اعتبار المعبر واصطلاح المصطلح لان الاحوال التي تكون..... ثانيا للفظ  
 في تلك العلوم انما يكون بدخلية الوضع والاصطلاح فلو قطع النظر عن الوضع والاصطلاح ودو خط اللفظ من حيث انه يتم  
 خاص لا يثبت له تلك الاحوال كما لا يخفى على من له ادنى دراية في تلك العلوم وقد يقال ان الفقه خارج عن الحكمه  
 على ما هي عليه في نفس الامر كما خرج بهذا القيد العلوم العربية وفيه نظر لان الفقه حقيقة الحكمه العلمية ومشتل على جميع الناس  
 العلمية ولا معنى لاجراء الفقه عن الحكمه العلمية ولوقيل ان موافقة قانون الاسلام معبر في الفقه ولا يعتبر في الحكمه بل في  
 قانون الاسلام فلا يكون الفقه دخلا في الحكمه فيقال ان عدم موافقة قانون الاسلام لا يكون مقبلا في الحكمه  
 يلزم عدم دخول الفقه في الحكمه ولا منافاة بين موافقة قانون الاسلام والحكمه وعلى ما ذكرنا من رفع ما يقدح في  
 علم الكلام داخل في الحكمه لان علم الكلام تعبيري موافقة قانون الاسلام والحكمه لا يعتبر فيها موافقة قانون الاسلام  
 مع ان تعريف الحكمه يصدق عليه وجب الاندفاع انه لا منافاة بين موافقة قانون الاسلام والحكمه لان الحكمه  
 لا يعتبر فيها عدم موافقة قانون الاسلام حتى يلزم المنافاة بين الكلام والحكمه فالحكمه تكون شاملة للكلام ايضا  
 والمتحقق على ان بعض المسائل من علم الكلام كاثبات الواجب تعدد اثبات صفاته الكمالية وعيسها وغيرها  
 من المسائل التي دخلت في الحكمه انما تنس ان حكماء المشايخ والاشراقيين دفع التنارع والتخالف بينها  
 في مسائل عديدة فان كان ما ذكره الحكماء المشايخ من المسائل النحلية على ما هو عليه في نفس الامر يلزم  
 ان يكون ما ذكره الاشراقيون خلافا ما هو عليه في نفس الامر وان كان بالعكس فبالعكس ويمكن  
 الجواب عنه بعد تهديد هدمته هي ان احتمال الخطأ قائم عن غير المعصومين من الانبياء والفكر امر يقع  
 فيه الخطأ فاحتمال الخطأ قائم في العلوم التي تحصل بالاخبار ولهذا تنارع بعض الحكماء بعضا بل

من حصل له العلم ببعض احوال بعض الموجودات ولو كان واحدا حكميا ولم يقبل به احد احبب عندنا ان نختار ان المراد  
 ببعض الاحوال لكن تخصيص ذلك ببعض البعض الذي يكون بقدر طاقته او ساطع الناس ح لا يلزم شئ من البغضتين  
 الثاني ان المراد اما طاقته اكل افراد البشر واما طاقته مجموع الافراد واما طاقته فردا فليس الاول يلزم ان لا يوجد  
 احكم على استبعاد وقوع الاحتمال الاول وانتفاء العادي ولو فرض انه يقع فلا يوجد له في ضمن فرد فيلزم  
 ان يكون الحكم من جنس البشر مخترع في فرد ولم يقبل به احد على الاحتمال يلزم ما يلزم على الاحتمال الاول لان الاحتمال  
 الثاني لا يفرض من طاقته جميع افراد البشر فيلزم صرف طاقته اكل افراد البشر فيلزم ما يلزم على الاحتمال الاول وعلى  
 الاحتمال الثالث يلزم ان يكون البليدي حكيا اذا صرف طاقته ولم يقبل به احد ويلزم ايضا ان يكون الذي اذا صرف مقدار طاقته  
 البليدي حكيا لانه يصدق عليه ان صرف مقدار طاقته فردا من البشر على ما هو المفروض في الاحتمال الثالث والحال ان  
 البليدي لما يكون بسبب صرف طاقته حكيا اتفاقا والجواب ان المراد فردا من طاقته البشرية لكن تخصيص كل فرد  
 بفرد طاقته او ساطع الناس فيكون المراد فردا لكن لا يتحقق في ضمن طاقته او ساطع الناس الثالث ان التعريف المذكور  
 فحكمه لا يصدق على الحكمة الالهية هي اشرف اقسام الحكمية واعلم بالان موضوع الحكمية الالهية هو الموجود المطلق  
 على ما ذكره الشيخ في الهيات اشفاها فالحكمة الالهية باقية من احوال الموجود ومطلعا عن احوال الموجود الخارجي فيلزم  
 خروجهما عن تعريف الحكمية الالهية والجواب ان مراد الشيخ من الموجود المطلق ليس بما هو الاسم من الموجود الخارجي  
 والذات هي بل مراد من الموجود المطلق هو الموجود الخارجي الذي لا يكون مختصا بقسم من اقسام الموجود الخارجي  
 كالواجب والجوهر والعرض فاطلاق الموجود المطلق انما يكون باعتبار شموله لجميع اقسام الموجود الخارجي لا باعتبار  
 شموله للذات هي والخارجي لان جميع انواع الموجود الخارجي اذا اخذ باعتبار انه موجود ثبت احواله في الحكمة الالهية  
 كالحكم المطلق فان تركبه من اليبولي والصورة حال يصدق باعتبار انه موجود في الخارج واثبات هذا الحال له انما هو من الحكمة  
 الالهية فاثبات تركيب الجسم من اليبولي والصورة من مسائل الالهي وذكر تركبه في الحكمة الطبيعية انما هو استعارة من  
 الالهي ليكن في اشراج على بعبارة واثبات المكان الطبيعي والشكل الطبيعي الجسم انما هو من طبيعة الحكمة الطبيعية لان موضوع  
 الحكمة الطبيعية ليس الجسم بما هو موجود في الخارج من دون ملاحظة التخصيص مع بل يفرض له تخصيصا لا باعتبار  
 نوعية متفصلة بخصوصيات عارضة له وبهذا الاعتبار يكون موضوعا للحكمة الطبيعية فهو موضوع الطبيعة هو الموجود  
 الخارجي الخاص بخلاف موضوع الالهي فان موضوعه وان كان متوقفا خارجيا لكن لا يكون مختصا بقسم  
 من اقسام الموجود الخارجي بما هو موضوع الموجود الخارجي بما هو موجود خارجي من دون ملاحظة  
 تخصيصه مع كما يفرض ملاحظة التخصيص في موضوع الطبيعة والرياضي وغيرها من اقسام الحكمية المعنوية والقرنية  
 على ان مراد الشيخ ذلك هو انه ذكر في منطق النفا من الحكمة بحيث فيها من احوال الموجودات الخارجية فلهذا

يتعدى النسبة التي من الموضوعات وذلك الاحوال كما يقال ان العقل بسيط والنفس مركبة متعلق بالنسبة التي بين  
 والعقل لا يتعلق بنفس العقل بالنسبة التي بين الموضوع والمحمول ولا يصح الحمل على المعنى الثالث للعلم و  
 يكون المعنى حكمة هي المسائل المتلبه باحوال اعيان الموجودات فيكون الباء للملابسة لان المسائل  
 متلبه بالموضوع والمحمول لان كل كل متلبس بحسبه ولا يصح ان يكون الباء للمصلحة على هذا المقتضى  
 لان المسئلة كمنيت امر متعلق بالمحمول والموضوع متعلق الضرب بالمعزوب ولا يصح الحمل على المعنى الرابع للعلم و  
 به الملكة الخاصة من تكرار الادراكات سواء كانت تصورية او تصديقية لانه لو حمل على هذا لم يكن ان يكون من كسب  
 الملكة من تكرار ادراكات التصورية باحوال اعيان الموجودات حكما ولم يقل بانه نعم فخصص الملكة الى صفة  
 تكرار الادراكات التصديقية باحوال اعيان الموجودات يصح الحمل عليه والمراد بالاحوال الاعراض الذاتية  
 فحق لا يان الموجودات والمراد باعيان الموجودات الموجودات العينية اى الموجودات الخارجية اعم من  
 ان يكون بذاتها موجودة في الخارج لو يكون منشا من تراجمها موجودا فيه وانما اختار لفظ الجمع في التعريف حيث قال  
 اعيان الموجودات ولم يقل الموجود المعنى للاشارة الى ان الحكمة المعرفة لها اقسام وكل قسم موضوع موجود  
 عينه على ما يستق عليه فيكون للحكمة موضوعات متعددة وملاجل ذلك اتى بصيغة الجمع وقوله على ما هي عليه  
 في نفس الامر يمكن تعلقه بالاعيان والاحوال وبالعلم وعلى التقدير يكون كلمة على بمعنى النتيج والظرفية وحاصل  
 المعنى على التقدير الاول ان الحكمة علم باحوال اعيان الموجودات على النتيج الذي يكون الاعيان على هذا النتيج  
 في نفس الامر اى يكون الاعيان واقعة على هذا النتيج وعلى التقدير الثاني يكون حاصل معنى ان الحكمة علم باحوال  
 اعيان الموجودات على النتيج الذي يكون الاحوال على هذا النتيج في نفس الامر اى يكون الوجود على واقعة على هذا  
 النتيج وعلى التقدير الثالث يكون حاصل المعنى ان الحكمة علم باحوال اعيان الموجودات على النتيج الذي يكون العلم على  
 هذا النتيج في نفس الامر اى يكون العلم باحوال اعيان الموجودات واقعا ثابتا على هذا النتيج في نفس الامر  
 فيكون العلم مطابقا للواقع قوله بقدر الطاقة البشرية اه الطاقة متعلق بالعلم يعنى ان العلم المذكور انما هو  
 بقدر الطاقة البشرية فلهذا الطاقة البشرية والا يلزم ان لا يتحقق من البشر حكيم والاحسن ان يتعلق قوله بقدر  
 الطاقة البشرية بالاحوال والاعيان على ما يظهر بالتأمل وعلى هذا التعريف اعتراضات لا بأس بان تشير اليها مع احتياجها  
 ان لا يخلو ان يكون المراد بالاحوال ابا جميعها او بعضها او في الجملة اى في ضمن اى وجود من الشقيين اتفق وكذا المراد  
 الاعيان ابا جميعها او بعضها او في الجملة اى في ضمن اى في وجود من الشقيين اتفق فعلى الاول اى على تقدير ان يكون المراد  
 جميع الاحوال او جميع الاعيان يلزم ان لا يكون الحكم الا الواجب نعم لان العالم بجميع احوال جميع الموجودات  
 ليس الا به فلا يكون الحكم غير مقدم ان الحكمه اكثر من ان تخصى وعلى الثاني ان كانت يلزم ان يكون على

اشبهت ايضا ما هو من طلايات اشبه و هو انشاب الاطفال للشيء ومبدأ استعارته تشبيحية والاستعاره بالكناية لا يمكن ذكرها  
بدون ذكر الاستعاره التحليلية معها واما ذكر الاستعاره الترشيفية معها فلا يجب تامة ذكر وتارة لا تذكر فتم  
على ما ذكر في المثال ما ذكره ما ثبت بقوله فتمت عن ساق الحديث فانه استعاره بالكناية وتبين وترشح على  
ما ذكرنا في المثال قوله محذورات العلم فيه استعاره مصرحة مع براءة الاستعمال قوله خاتم نص  
الرسالة فيه استعاره مصرحة ايضاً قوله اعلم ان الحكمة آية ابد رتريف الحكمة اولها لكن الشارح فيه على بصيرة  
في المشروع فيه ولانه اذا علم الحكمة بانها علم يحصل منه الوقوف على حقايق الاشياء متشوق اليه وكامل رغبة و  
يجهت في تحصيله كان من سبب العلم غلب الله على سائر اللذات ومن لطائف هذا التعريف انه يمكن ان يستفاد منه  
الاشياء الثلاثة التي يحلها المصنفون مقدمته في الكتاب وهي ما به العلم وبيان موضوعه وبيان غايته اما بيان  
حمية العلم فلان حقيقة كل علم اما التصديقات بمسائله ونفس مسائله على ما ذكره مفضل ولا شك ان التعريف  
المذكور اخذ من التفسير واما بيان الموضوع فلانه يقوم من هذا التعريف ان علم الحكمة بحيث فيها عن احوال اعيان  
الموجودات وهي موضوعات لعلم الحكمة لان موضوع كل ما يبحث عن احواله فيه فلو كان علم الحكمة باشياء عن احوال  
اعيان الموجودات يكون اعيان الموجودات موضوعات لعلم الحكمة ليعتدق تعريف الموضوع عليها واما بيان  
الغاية فلانه يقوم من هذا التعريف ان غايته هذا العلم هو تحصيل الاعتقالات بمقتضى الاشياء والوقوف  
عليها والتمتع والتعالي بالصور العلمية وغير ذلك من الغايات لانه يمكن ان يكون الشيء الواحد غايات كثيرة فان قيل  
بيان الموضوع هو الغاية امر تصديقي والتعريف امر تصوري وقد تقرر في مقامه ان التصديق لا يكتب من التصور  
بالعكس ولهذا وضع سلكان الاول القوال الشارح للكتاب القصور والثاني المحجة لكتاب التصديق فكيف يمكن  
ان يقوم من التعريف بيان الموضوع وبيان الغاية قلت ليس المراد ان التعريف المذكور كاسب لبيان الموضوع  
وبيان الغاية حتى يتوجه الايراد المذكور بل المراد ان في التعريف اشارة الى بيان الموضوع وبيان الغاية من هذا  
التعريف على الوجه الذي ذكرنا مسروراً واذ عرفت ذلك فينبغي ان يتحقق التعريف والاغراضات التي يتوجه  
عليه مع وفهما وبعض شيئا آخر يناسب المقام فنقول العلم بطريق على معان الاول الادراك مطلقا سواء  
كان تصورا او تصديقا والثاني التصديق بالمسائل التي كانت نفس المسائل للاربع الملكة الحاصلة من تكرار  
الادراكات المعنى الاول للعلم لا يناسب المقام لانه لو حمل العلم المذكور في التعريف على الادراك مطلقا يلزم  
ان يكون من جنس حصول له الادراك التصوري باحوال اعيان الموجودات حكيمية ولم يقل بحدو الحمل على المعنى  
الثاني للعلم صحيح لكن يلزم حمل الباء في قوله باحوال على الملازمة فيكون المعنى علم الحكمة تصديقي متبسط باحوال  
اعيان الموجودات ولا يجوز ان يكون الباء صلة التصديقي بل هو التصديق لا يتحقق باحوال بل التصديق

الاشعار وغيره من الصفات الكمالية وبها مختصان بهتم كما ذكرنا فيكون الحمد مختصا بجنابهم قوله على ما انتم هذا اشارة  
الى ان حمد العباد بالنسبة اليهم لا يكون الاشكالا لان العباد في كل آن مستغرق في بحار النعم الالهية ونعم ما قل العارث  
فمكروه چون كنتم بهتمت توام به نعمت چگونه شكركند بزبان خویش وفي الادمية الماثورة ومع انشعبه ايضا لانه على  
ان حمد العباد لا يكون الاشكالا مثل الحمد مسددا لا كرم ما انتم ما ولا بالانعام فيكون الحمد بانها الانعام ويحتمل ان يكون  
موصولة وح يجب ان يكون في الصلة ضمير عايد الى الموصول ولما لم يكن العايد مذكورا بلزيم ان يكون مقدره في الكلام ثم تقديره  
الكلام كذا على ما انتم عنه فلا بد من ارتباط المحذوف بخلاف الاحتمال الاول اعني كون ما مصدرية فانه لا يحتاج الى ان  
الحدث فهو ولى من الوجوه اثنتان اعني كون ما موصولة وايضا على تقدير كون ما مصدرية يكون الحمد بازامه الصفة التي  
الانعام بخلاف ما اذا كانت موصولة فان الحمد يكون ح في مقابلة النعمة والحال ان المشهور ان الحمد يكون بازامه الصفة  
الكالمة دون النعمة الا ان يتم ان هذا يكون بالقياس الى الحمد الذي لا يكون الا شكرا على الاطلاق فندبر قوله  
سواء النعم ولو احفظا به يحتمل ان يكون المراد بسواء النعم الموجودات ولو احفظا الكالات انما بوجه اللائحة للوجود  
ويحتمل ان يكون المراد بسواء النعم التي انعم الله علينا في الدنيا وبلوا حقا النعم التي ينعمها الله علينا في الآخرة  
من نعم الجنة من المحرر والقصود غير ما يحتمل ان يكون المراد بسواء النعم التي انعم الله علينا في الآخرة من نعم الجنة  
من الملازمة الطاهر من قوله فشرت من ساق الجدة ساق الجدة استعارة بالكناية وتخييل وترشيح علم ان اللفظ لا يخ  
اما ان يكون مستعمل في معناه الموضوع لادام لا فان كان مستعملا فيه فهو حقيقة وان لم يكن مستعملا فيه بل مستعملا في المعنى  
الذي يكون موضوعا بالنسبة اليه فلا يخ اما ان يكون في الكلام قرينة صادقة عن الموضوع لادام لا فان لم يكن النشبة موجودة  
فقد الكناية مثل ما اذا فرض ان شخصا الانسان يوذى اسلمين فيقول في حضوره ان اسلم من سلم المسلمون من يريه لانه  
فانه كناية عن نفي صفة الاسلام من الموذى ومثل ما اذا فرض ان شخصا يشرب الخمر ويعتقه حلالا وانت تريد كفه  
فقول انا لا اعتقد حل الخمر فهذا كناية عن اثبات صفة الكفر وان كان القرينة الصادقة عن المعنى الحقيقي موجودة في الكلام  
فهو المجاز ولا بد في المجاز ان يكون بين المعنى الحقيقي والمجازى علاقة ومناسبة فتلك العلاقة لاستعمال اللفظ في  
غير المعنى الموضوع له لا يخ اما ان يكون تشبيها او غيره فان كان تلك العلاقة تشبيها فهو الاستعارة وان كانت تلك  
العلاقة غير تشبيهية كالتشبيه والمسببية والحالمة والمحملة والصفتية والموصوفية وغيرها من المناسبات والعلاقات فهو المجاز  
المرسل لا للاستعارة التي تكون العلاقة المصححة فيها تشبيهية فلا يخ اما ان يكون المذكور في الكلام من اركان من التشبيه  
الاشبه به فهو الاستعارة الحقيقية والاستعارة المعروفة نحو رابت اسد في الحمام وان لم يكن التشبيه مذكورا في الكلام بل  
يكون المذكور في الكلام من اركان التشبيهية فقط فهو الاستعارة بالكناية والاستعارة بالكناية بالتبع وهذا التشبيه  
مضمر في القلب ثم ثبت ما هو من لوازم التشبيه وهو ان لفظ التشبيه فائبات ما هو لازم التشبيه بالتشبيه استعارة تخيلية

الاشعار  
الاولى  
الاشعار

على هذا التوجيه يكون في الكلام انما هو مثل هذا الاشارة ويجوز ان يتكلم به في قوله نعم وانما هو فهمنا بلهم فاستحبوا العم  
على الهدى بان يقرب المعنى انما هو هنا على نحو مقدمات الاصل الى الحق من ارسل الرسول وافتها المعجزات على  
يده فاستحبوا المعنى فيكون احتمال الاشارة كما احتمال التجوز مشترك وايضا لا اختصاص منقضى التمكن بالهداية بالمعنى المذكور  
لان شيئا من افعال العباد ولا يكون بحيث لا يحتاج الى تمكين احدتهم واقدره لان جميع افعالهم باقدار الله نعم و  
يكنه وايضا لا تخصيص منقضى التمكن المذكور من اجبت بل هو عام شيئا بله وغيره الا ان يتوجه ما ذكرنا سابقا فنذكر  
قوله وكل شيء يعود اليه انه يمكن ان يكون هذا تعليلا لقوله الهداية امر من لديه معنيان الهداية امر من لديه بناء على ان  
كل شيء يعود اليه ويستند اليه نعم وان لم ان المشهور فيما بين جمهور الحكماء هو ان الحكماء يقولون ان العقل الاول صدر  
عن الواجب نعم ومن العقل الاول صدر العقل الثاني العقل الثالث صدر عن الثاني وكذا الى العقل الفعالي الذي  
يستند اليه جميع ما بعد من الموجودات على ما صرح به الفاضل الرومي في حاشيته على حاشية المطالع حيث تم في تحقيق  
نذير الحكماء وانما خلق الاول قد انقطع في المم الاول فلا اثر له في المم الثاني ام اذ هو من اصول الحق الاول  
بواسطة المم الاول وهو صادر من ابتداء عما هو صادر عنه انتهى وهذا اقراء على الحكماء فان ندبهم ان المومنين  
الوجود ليس بالواجب نعم وليس في قدرة ممكن ما من الممكنات افاضة وجودا من الموجودات وقد صرح المحقق  
الطوسي في شرح الاشارات بذلك بعد ما نقل الاعتراض الذي اوردته ابواب البركات البغدادى على الحكماء  
وحاصل ذلك لا اعتراض هو ان الحكماء نسبوا المعلولات التي في المراتب الانجية الى المتوسط والمتوسط  
الى المتعاليين على ان الواجب عليهم ان ينسبوا جميع المعلولات الى الواجب نعم لان مفوض الوجود عندهم ليس  
الا الواجب نعم كلام الحكماء متناقض لانهم يقولون تارة ان هذه الوجود مطلق لا يكون الا الواجب نعم ثم قال بعد يقولون  
لا اعتراض هذه موافقة لشبه الموانع الفعالية فان الكل متفقون على صدور الكل منه نعم وان الوجود نعم على الاطلاق  
فان تساهلوا في تعاليمهم واستندوا معلوما الى ما يليه كما يستندون الى العلى والى الشرط وغير ذلك لا يكون ذلك  
منا في الما استسوه ونحو ما سألهم عليه انتهى بالفاظه وهذا نص على ما ذكرناه من ذهب الحكماء واعلم ان اسلوب المصنفين  
انهم بعد النسبة يتبدون بالحمد واسم اليك هذا المسلك بل بعد التسمية فوالهداية ثم قال له الحمد ويكن ان يقرب ان وجه  
العدول عن اسلوب هم بهذا ان الواجب نعم في كتاب الهداية انه اذا اراد بيان بحث شكل فيذكر في اول احواله في الما  
الى ان تحقيق هذا البحث لا يمكن الا بهداية الله نعم وارادته ما هو الصواب والحق ثم يشرح في ذلك ويصحق واسم ذكر الهداية  
قبل الحمد لانه اشارة الى ان الحمد يستحق على ما يليق بخيار المقدس لا يتيسر الا بارادته ما هو لا يربى والمناسب بجنبه نعم من الحمد فذلك  
صدر الحمد بالهداية قوله له الحمد تعظيم الخيرة فاداه الحمد لان تقديم ما تشبهوا انما خير فبعد الاختصاص بمعنى ان الحمد يستحق على  
بالنعم حقيقة ليس بالواجب نعم وكذا الكلمات الحقيقية لا توجد الا بالنسبة الى ساحة غره من سلطانه والحمد لا يكون الا بعد

اصح عن النقص بالآيتين المذكورتين هو ان يق ان الهداية مشتركة لفظي بين الالصال الى المطر واداة الطريق  
على ان يفهم من كلام شريف المحققين السيد الشريف والعلامة القفاري من وجوب اشتباها على الكشاف والاباس  
علينا بان تنقل كلامهما واعلم ان صاحب الكشاف قد في نفسه قوله نعم اهدنا الصراط المستقيم هي اصله ان  
يتعدى باللام او الى كقولك نعم ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم وانك لتهدى الى صراط مستقيم  
فحول معاملة اختار في قوله نعم واختار موسى قومه وفم السيد السند في حاشيته على ذلك الموضع قوله شعاع  
بانه لا فرق بين المتعدي بنفسه والمتعدي بالحرف لكنه فصل ان هداه كذا او الى كذا انما يتم اذا لم يكن في ذلك  
فصل بالهداية اليه وهداه كذا لمن يكون فيه قيوما واثبت ولمن لا يكون له فصل بالهداية ولا نزاع في  
الاستعمال الثالث الا ان منهم من فرق بان معنى المتعدي بنفسه هو الالصال الى المطر فلا يكون الا فعل اسد  
فلا يسند الى كقولك نعم لتهدى بهم سبلنا ومعنى المتعدي بالحرف هو اداة الطريق فيسند تارة الى القرآن  
واخرى الى النبي كما في الآيتين انتهى وهذا ظاهر في ان الهداية مشتركة لفظي بين المعنيين قال العلامة  
القفاري في الايض في حاشيته على ذلك الموضع من الكشاف سيجي في كلامه ما يدل على الفرق من جهة المعنى بين المتعدي  
بنفسه وبين المتعدي بالحرف وبالحكمة فلا كلام في محي هديته الطريق وهديته الى الطريق وللطريق وقد يفرق  
بينهما بان معنى الاول لا ذهاب والالصال الى المقصد ولذا يسند الى اسد نعم خاصة ومعنى الثاني اداة الطريق  
فيسند الى النبي مثل انك لتهدى الى صراط مستقيم والى القرآن نحو ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم انتهى  
ايه نظري ان لفظ الهداية مشترك لفظي بين المعنيين بقي في هذا المقام شئ هو ان الهداية اذا كانت بمعنى الالصال اريد  
الى جنابه تعالى ويجعل الهداية في قوله نعم انك لتهدى من اجبت بمعنى الالصال اي لا توصل الى المطر لئلا يجت فح  
لا وجه للتخصيص من اجبت لانه اذا كانت الهداية بمعنى الالصال فمختصة بجنابه نعم تكون منقبة عنه مطر سوار كانت  
بالقباس الى من اجبت او غيره ويمكن ان يفهم وجه التخصيص من اجبت هو اهتمامهم بشأنهم يعني انك مع اهتمامك  
بشأنهم لا تهدي بالمعنى المذكور وهو الالصال الى المطر فبالطريق الاول ان لا تهدي غيرهم فيكون الهداية  
منقبة عنه مطر على هذا الطريق وما يتعلق بهذا البحث هو ان المحقق الدواني قال في حاشيته التهذيب يمكن  
ان يكون الهداية في قوله نعم انك لتهدى من اجبت بمعنى الدلالة على ما توصل الى المطر يعني انك لا تتكلم من اداة  
الطريق لكل من اجبت بل انما يمكنك اداة الطريق لمن اردنا ان تهدي ولا ينبغي ان المتكلم من الهداية بمعنى الدلالة  
على ما يرسل لان المتكفي هو الهداية بالمعنى المذكور وانما قصدنا اجري نقضه على تقدير كون المنع هو الهداية بمعنى اداة  
الطريق لا على تقدير كون المنع هو التمكن منها ايضا فانقض على ذلك التقدير وادع غير منفع الا ان يقال ان حاصل  
التوجيه هو انه ليس المراد ما هو في الآية حتى يتوجب النقص بل المراد غير ذلك هو في التمكن فلا يرد النقص وايضا

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله الهدية من لديه **اقول** بما الدلالة الموصلة الى المط واردة الطريق الموصل الى المط وقيل  
 الدلالة الموصلة او الواصل الى المط وتبين ان المط لا يوصل الى المط بقوله نعم انك لا تهدي من اجبت ولكن الله يهدي من  
 اراد به ثم شاء ارادة الله في كيفية تجزئتها عنه وانشا في بقوله نعم واما ثود فهدينا هم فاستجوا العمى على  
 له من لانه اذا كانت الهدية بمعنى الواصل الى المط يصير معنى الكلام هكذا فاما ثود فها وصلنا هم الى الملا فكم  
 يصلوا . . . تناقض في الكلام اقول ان الهدية حقيقة في الدلالة على ما يوصل الى المط والدلالة الموصلة  
 هي حقيقة الدلالة على ما يوصل الى المط ومجازه في الدلالة الموصلة بان يكون الهدية في قوله نعم انك  
 تهدي . . . في معناها المجازي غير صحيح لان هذا الجواب يشترك لانه لقائل ان يقول ان  
 الهدية ومجازه في الدلالة على ما يوصل ويكون قوله نعم واما ثود فهدينا هم يستعمل في المعنى  
 بيانهم . . . بين نعم يسلكوا الطريق واستجوا العمى على الهدى فهذا من قبيل ذكر اسباب  
 من باب عدم السلوك على الطريق فاندفع بما ذكرنا ما يتوهم ان الهدية في قوله نعم  
 الهدية . . . هي ما يصح عليها على الدلالة على ما يوصل الى المط واردة الطريق الموصل  
 . . . ما وفارينا هم الطريق الموصل الى المط فلم يروا ان استحباب  
 . . . من حيث عدم رويهم الطريق فيلزم الكثرة على ما هو المتضمن وهو التناقض  
 . . . المراد من استحباب العمى على الهدى هو عدم السلوك على الطريق من  
 . . . ان المراد من عدم رويهم الطريق حتى يلزم التناقض في الكلام والجواب

قسم المولى او نعم النصيب

حسب الحكم هر ذیل مطبع کثیر النافع المسمى بپیلطان المطابع

تصنیف  
یا شیخی بن

با تمام کتب آن متبوع المله و لمر مهاباد و در قلم محمدی و خان و ملای

در کاخ انتشار علی حلیطین پوشید



6583  
/ 51A

